CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1946. — Imprimeur, n° 74.

LA MAISON-DIEU

Cahier n° 6

SOMMAIRE

« *Osservatore Romano* ». *La renaissance liturgique française* 7

Une appréciation de notre effort qui nous réjouit, mais qui donne la mesure de nos responsabilités.

PIE DUPLOYÉ. *Pâque la sainte*..... 12

Pâques n'est pas « une » fête. C'est « la » fête. Le jour où les chrétiens l'auront compris — mais combien d'obstacles s'y opposent ! — la renaissance liturgique sera achevée et nous aurons retrouvé un christianisme viril et joyeux.

A.-G. MARTIMORT. *Catéchèse et catéchisme* 37

La catéchèse préparatoire au baptême était un enseignement concret, biblique; donné dans un cadre communautaire et liturgique, il était assimilé dans une action sacrée. Peut-on en dire autant de notre catéchisme ?

H. C. « *Christenlehre* » 49

Un catéchisme qui est une catéchèse.

L. BEAUDUIN, O.S.B. *Baptême et Eucharistie*..... 56

(Leçon aux journées du C.P.L., Vanves, janvier 1945)
Les deux grands sacrements ne sont pas des rites successifs et indépendants, mais s'enchaînent dans l'unité organique d'une même initiation à la pleine vie chrétienne.

H.-F. DONDAINE, O.P. *Le baptême est-il encore le « sacrement de la foi » ?* .. 76

(Leçon aux journées du C.P.L., Vanves, janvier 1945)
Cet exposé d'un théologien qui remonte aux sources d'une doctrine essentielle, au-delà de notre apologétique de l'*ex opere operato*, apporte une lumière directrice à la pastorale liturgique du baptême.

H. CHIRAT. « *Rudimenta* » 88

Le rituel du baptême en français ? Sans doute. Mais cette note, à propos d'une seule expression, montre la difficulté d'une traduction suffisante.

A.-M. ROGUET. *Sévérité ou vérité dans l'administration des sacrements ?*..... 92

Les sacrements ne sont pas des bienfaits individuels qu'on refuse ou qu'on accorde par « indulgence » ou « sévérité », mais des signes sociaux qui doivent d'abord être *vrais*.

H.-CH. CHÉRY. *Interview de l'abbé Remillieux, curé de Saint-Alban, à Lyon*..... 106

Histoire d'un sacrement refusé.

LES DIRECTIVES DE L'EGLISE

I. *Modification d'une rubrique du rituel du baptême*..... 109

Dispense de la salivation.

II. *Ordonnance de S. Exc. Mgr l'Évêque de Laval en faveur du mouvement liturgique dans son diocèse*..... 109

Un modèle d'organisation liturgique diocésaine.

QUESTIONS DISPUTEES

A propos de la concélébration 115

BIBLIOGRAPHIE

Livres allemands

LUDWIG A. WINTERSWYL. *Christus im Jahre der Kirche*, 120. — ALFONS HEITZ. *Jubilate*, 123. — LUDWIG A. WINTERSWYL. *Laienliturgik*, 128. — (L. K.) — I. HERWEGEN. *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, 136 (D. JEAN LECLERCQ).

Brochures et opuscules

par A.-M. ROGUET

R. P. SIROT, O. P. *Savoir vivre la messe*, 140. — H.-CH. CHÉRY. *Participons à la messe*, 140. — *Pour dialoguer* NOTRE *messe* (J.E.C. de Lille), 141. — *Messe dialoguée*,

par M. l'abbé Cardon, 141. — Abbé J. Brou. *Messes dialoguées à l'usage des maisons d'éducation*, 141. — Abbé R. Pironon. *Douze messes participées pour adultes*, 142. — Abbé J. Lautram. *La messe, prière, repas et sacrifice de la communauté chrétienne*, 142. — Abbé J. Pieters. *Les richesses de mon missel*, 143. — Albert Zwaenepoel. *Cérémonial pour les Acolytes*. I. Règles générales, messe, vêpres, salut, 143. — Bernard Calle. *Fiches mementos des cérémonies à l'usage des servants*, 144. — A. de Parvillez, S. J. *Au secours de nos malades*, 144. — (A. Roullet) *Le petit livre de la bonne mort*, 144. — J. Servel, O. M. I. *Vers la maison du Père*. Messe des morts et funérailles en chrétienté, 145. — *Le baptême — Le rituel des malades — Les vêpres pour les défunts — La messe pour les défunts* (aux Éditions Fidelis), 145. — Pierre Herbin. *Complies du dimanche*, 145. — Abbé H. Desjardins. *Comment suivre les offices ?* — S. Pidoux de la Maduère. *Pourquoi la religion est-elle une affaire d'argent ?* 146. — Jules Fassy. *Les jeunes filles de la Bible*, 146.

A TRAVERS LES REVUES

Le symbolisme des rites baptismaux (147-151). — *Baptême, mariage, Épiphanie* (151-153). — *L'essence du sacrifice de la messe* (153-154). — *Prédication et hiérarchie* (154-155). — *Ce qu'exige la conquête au Christ et à l'Église des masses populaires en 1944* (155-157).

NECROLOGIE

A.-G. M. *M. le chanoine Victor Leroquais (1875-1946)*.... 158
J. Leclercq. *Dom Germain Morin († 1946)*..... 159
Courrier de la Revue..... 163
Journées de Vézelay..... 173

LA VIE DU C.P.L.

Programme provisoire de la Session du C.P.L. à Bourges 174
Session de prédicateurs liturgiques 176

LA RENAISSANCE LITURGIQUE FRANÇAISE

(*Osservatore Romano* du 17 janvier 1946)

DANS *les vingt dernières années, la France a apporté une contribution notable aux études liturgiques (il suffirait de nommer Dom Morin, Dom Cabrol, V. Leroquais, M. Andrieu, etc...). Mais même dans le domaine de la vulgarisation, ou plus exactement de l'apostolat liturgique, l'apport français a été rien moins que méprisable : une pléïade imposante de volontaires, appartenant en grande partie au clergé séculier, s'est consacrée avec amour, intelligence et succès à réaliser les exigences du mouvement liturgique. Pourtant, il ne s'agissait là que d'efforts individuels, d'initiatives privées, d'îlots perdus dans l'océan. Il manquait un guide, une organisation, un centre. Ce sont les Dominicains des Éditions du Cerf qui ont donné le branle en créant le 20 mai 1943 le Centre de Pastorale liturgique, autour duquel ils ont sonné le ralliement de toutes les forces qui, en France, travaillent dans le domaine de la liturgie.*

Le Centre se propose de « coordonner tous les efforts, de rappeler les véritables règles de l'action liturgique, de contrôler les initiatives qui risquent par leur précipitation imprudente de compromettre le vrai progrès liturgique ». Le Centre s'exprime et agit par le moyen de réunions de travail, de congrès provinciaux et nationaux, par l'organisation de ses collections [...]

En janvier 1944, le Centre a organisé sa première manifestation officielle à Vanves, en tenant trois Journées liturgiques. Les rapports qui y ont été présentés et discutés par

des savants et des liturgistes qualifiés ont été réunis dans le premier volume de la collection Lex Orandi. *Nous y trouvons les noms du R. P. Gaston Morin [etc., etc...]. Parmi les sujets traités, certains regardent directement les buts et les méthodes du mouvement, d'autres l'histoire en relation avec la liturgie (très intéressante, l'étude de M. Martimort, chargé du cours d'histoire de la liturgie à la Faculté de théologie de Toulouse, sur* L'histoire et le problème liturgique contemporain), *d'autres enfin les exigences actuelles et les expériences pratiques. Les Journées de Vanves se terminèrent sur un discours plein d'envol de S. Exc. M^gr Terrier, alors évêque de Tarentaise, qui, en conclusion des travaux, exprimait le désir que le Centre publiât un périodique pour servir de lien, à la fois de formation et d'information, entre les adhérents et les sympathisants.*

Le périodique vint en effet, alerte, plein de vie et de dynamisme, dans les premiers mois de 1945 : La Maison-Dieu, Cahiers de pastorale liturgique. *C'est la première et unique revue française de liturgie depuis qu'a cessé, il y a vingt ans, l'excellent* La Vie et les Arts liturgiques *fondée par l'inoubliable Dom Besse.* La Maison-Dieu *est consacrée exclusivement à la liturgie. Pourtant les études de textes, les recherches archéologiques, les commentaires de rubriques n'y occuperont pas toute la place : son objet propre est la pastorale liturgique, ce qui veut dire qu'elle considère la liturgie non pas tant comme une discipline intellectuelle ou une branche de connaissances parmi les matières qui figurent au programme des universités ecclésiastiques, que comme l'expression normale de la vie du peuple chrétien. Elle mettra en premier plan les problèmes pratiques soulevés par l'action liturgique : possibilité et limites des réformes et innovations liturgiques; pédagogie liturgique; examen et appréciation des initiatives liturgiques; publications des actes officiels du Saint-Siège en matière liturgique; chronique, etc... Ce programme a été heureusement réalisé dans les trois premiers cahiers.*

Vanves était la première étape; la seconde fut Saint-Flour, où, en septembre 1945 se réunit le premier Congrès national liturgique. Ce fut un événement. Les organisateurs comptaient sur deux cents participants, et on eut plus de

huit cents personnes, durant la semaine, et plusieurs milliers le dimanche; soixante-cinq diocèses étaient représentés. On traita le thème La messe paroissiale du dimanche : *causes de la diminution de l'assistance à la messe du dimanche, moyens de ramener le peuple à l'Église, grandeur et beauté de cette tâche. Une manifestation qui eut un relief particulier, ce fut le chant des vêpres selon la nouvelle version des psaumes, par toute la masse du peuple, dûment préparé à l'avance.*

Le premier congrès a donc marqué un succès qui demeurera dans les annales du mouvement liturgique français. Le deuxième est fixé à l'été 1947 et aura pour sujet : Le jour du Seigneur. *Entre temps, journées, semaines, congrès diocésains et régionaux maintiennent la flamme allumée et vive. En juillet 1946 aura lieu à Bourges une session régionale sur* la Pastorale liturgique du baptême.

Dans un intéressant profil historique du mouvement liturgique (Histoire du Mouvement liturgique, *Coll.* Lex Orandi) *Dom Olivier Rousseau, O.S.B., incline à croire que nous sommes arrivés à la quatrième phase de la renaissance liturgique. Proféré en France, venant du cœur et du grand esprit de Dom Guéranger (première phase, phase de début), le mot d'ordre de* « vivere et sentire cum Ecclesia *par le moyen de la liturgie* » *obtint à Rome son premier encouragement officiel des directives sages et de l'action personnelle du pape Pie X (2e phase, phase liturgico-musicale). Des causes accidentelles lui firent ensuite subir un arrêt. En 1919, après la première terrible catastrophe mondiale, c'est à Maria-Laach que Dom Herwegen, O.S.B., reprit avec courage et compétence le flambeau à demi éteint de l'idéal liturgique et l'anima de nouveau en fondant le mouvement sur de nouvelles bases (3e phase, phase scientifico-artistique). D'autres foyers s'allumèrent : en Belgique, en Hollande; en Autriche surtout, Klosterneuburg, avec une franche tendance populaire, devenant à son tour un centre, guidé avec une extraordinaire finesse d'intuition par Pius Parsch — et ensuite en Italie et en Amérique également.*

Maintenant qu'est passée après vingt-cinq ans, une autre terrible crise, l'idéal liturgique revient à ses sources, et s'insère finalement dans la forme plus concrète de l'apostolat vivant et réaliste de l'Église : non plus seulement la classe cultivée ni même l'élite des cénacles de Klosterneuburg, mais la masse des fidèles tout entière, à travers l'action pastorale du prêtre qui a charge d'âmes.

Sous cet aspect nous croyons vraiment avec D. Rousseau que le mouvement liturgique se trouve à un tournant décisif et a pris le bon chemin. Quelques indices le garantissent, qui sont :

1. L'esprit pastoral qui en forme l'essence, qui est la base du mouvement et tend de toutes ses énergies à regrouper et imprégner du sens et de la vie liturgique la cellule dernière naturelle qu'est la paroisse. Car la liturgie pastorale se réalise normalement dans la paroisse.

2. Une pastorale basée sur de solides principes théologiques. Ceci est un facteur de première importance, car les innovations les plus arbitraires et les plus injustifiées s'introduisent précisément là où manque une saine formation théologique. Une action liturgique dépourvue de théologie doit tomber nécessairement dans l'artificiel, la sécheresse; elle devient la dissection d'un corps sans vie; elle aurait courte durée. Car la théologie et l'histoire sont à la liturgie ce que l'air et l'aliment sont à l'être vivant. Or c'est un fait symptomatique que ce mouvement liturgique si prometteur soit sorti de l'école dominicaine.

3. Une note « romaine » très nette (schietta nota di romanità), *et par là nous voulons dire : fidélité à la tradition et aux directives de l'autorité suprême; proscription des tendances anarchiques « des innovations prématurées, des restaurations imprudentes, des méthodes qui tendraient à remplacer les formes officielles de la prière par des procédés dont la valeur pédagogique est peut-être excellente, mais qui créent des divisions, qui méconnaissent la nécessité du mystère et coupent de la tradition ». Ce n'est pas en vain que le Congrès de Saint-Flour s'est déclaré ouvertement pour la conservation dans la liturgie de la langue traditionnelle, le latin. Par note « romaine », nous voulons dire aussi l'ouverture attentive des yeux et du cœur pour accueil-*

lir, dans la soumission aux directives de l'autorité suprême, les bons courants d'innovation, les nouvelles formes d'expression de culte qui interprètent de façon plus adéquate l'âme moderne sans superfétations dangereuses ou dommageables. Enfin hauteur et largeur de vues sans exclusivisme, avec attachement à la réalité concrète du milieu, des personnes, des circonstances où s'affirme, se développe, se dilate l'action liturgique.

Fixé à ces lignes directrices, le mouvement liturgique français qui vient de renaître marque vraiment une nouvelle phase du renouveau liturgique contemporain et représente le consolant « printemps en fleurs » d'une spiritualité chrétienne née et alimentée aux sources très pures de la « Lex Orandi ».

PAQUE LA SAINTE

L'annonce de la résurrection du Christ est un des thèmes essentiels de la prédication apostolique. Plus précisément, elle apparaît comme un élément de la prédication de l'unique mystère du Christ (prédestination éternelle, vie, mort et glorification), clef de voûte de l'édifice entier. « Si le Christ n'est pas ressuscité des morts, notre prédication est vaine. » Les Actes des Apôtres sont la chanson de geste, le livre épique des premières victoires sur le monde, dans le bassin méditerranéen, de l'Orphée divin. Entre beaucoup de textes (II, 24; II, 32; IV, 2; IV, 53; X, 40) nous paraît remarquable celui qui associe à la description de la vie de la première communauté hiérosolymitaine et « à la grâce qui était sur ses membres », le témoignage valeureux rendu à la résurrection du Maître : « La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme... Avec beaucoup de force, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Sauveur Jésus, et une grande grâce était sur eux. » La grâce de la première communauté chrétienne, préfiguration de toutes les communautés qui devaient se constituer dans l'Église, est une grâce pascale. C'est la résurrection du Christ qui a réuni les premiers fidèles et c'est elle qui les maintient unanimes.

« Le christianisme dans son acception plénière et originale n'est pas un système doctrinal religieux ou théologique, ni purement une loi morale, mais [un fait divin] un mystère au sens paulinien du mot. C'est Dieu lui-même qui se révèle dans ses faits et dans ses gestes[1]. » La prédication chrétienne repose sur le fait ma-

1. O. Casel, O.S.B., *Christliche Kultmysterium* [2], Pustet, 1935, p. 27. Que cette référence soit pour nous l'occasion de remercier notre ami Dom Hild, moine de Clervaux, qui, en nous introduisant dans l'œuvre de Casel, nous a grandement facilité la rédaction de cet article.

jeur de cette révélation de Dieu par son mystère : elle est le témoignage rendu à la résurrection du Christ. Sans doute, les voies d'approches du mystère chrétien sont-elles diverses et Dieu mène à Lui chaque homme par celle qui lui est propre : toutes cependant convergent en ceci que la confession finale de la divinité du Christ suppose, implicite ou explicite, une adhésion au *fait* de sa résurrection. Fondement de la foi personnelle, pierre d'angle de la foi collective de l'Église, la résurrection du Christ est le centre mystérieux autour duquel tout s'organise dans l'économie chrétienne[2]. Nietszche à sa manière rendait témoignage à cette vérité quant il disait des chrétiens : « Il faudrait qu'ils me chantassent de meilleurs chants pour que j'apprenne à croire à leur sauveur; il faudrait que ses disciples aient un air plus sauvé. » Nietszche avait la nostalgie de la grâce pascale : la vie du chrétien ne pouvait être pour lui que le témoignage rendu visible, le témoignage mystérieusement continué dans le monde, de la résurrection du Christ.

*
* *

Dans cette perspective, bien des textes du Nouveau Testament reprennent leur saveur originelle. Ces textes représentent pour nous le sacrement écrit du premier prophétisme chrétien, celui de la joie.

Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui selon sa grande miséricorde nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une vivante espérance; pour un héritage incorruptible, sans souillure et inflétrissable, qui vous est réservé dans les cieux, à vous que la puissance de Dieu garde par la foi pour le salut, qui est prêt à se manifester au dernier moment. Dans cette pensée, *vous tressaillez de joie*, bien qu'il vous faille encore pour un peu de temps être affligés par diverses épreuves, afin que l'épreuve de votre foi, beaucoup plus précieuse que l'or périssable que l'on ne laisse pourtant pas d'éprouver par le feu, vous soit un sujet de louange, de gloire et

2. L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Paris, 1946, pp. 371-372.

d'honneur lorsque se manifestera Jésus-Christ. *Vous l'aimez sans l'avoir jamais vu;* vous croyez en lui, bien que maintenant encore vous ne le voyiez pas; *et vous tressaillez d'une joie ineffable et pleine de gloire,* sûrs que vous êtes de remporter le prix de votre foi, le salut de vos âmes.

Joie incaractérisable, joie mystique dont saint Augustin disait qu'elle était la joie de la vérité. C'est une joie ontique, comme disent les modernes, d'un être devant un fait. C'est elle qui donne aux textes chrétiens, dont nous continuons de vivre après deux mille ans, cet accent frémissant et contenu, paisible et passionné tout à la fois de l'homme qui a été sauvé une fois pour toutes, et dont le sort a été réglé après un combat terrible et victorieux. « *Le Christ est mort une fois pour toutes au péché!...* (c'est un fait historique souligné par l'aoriste ἀπεθανε, c'est un fait unique qui ne se reproduira pas, ἐφάπαξ), *mais en tant qu'il vit, il vit pour Dieu.* » Et cette vie, c'est l'éternel présent (ζῇ) qui est le nôtre et dont l'Église ne cesse de chanter le mystère. « Cette victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi. » Joie mystique qui remplit tout le chapitre VI de l'Évangile de saint Jean, le XV de la première Épître aux Gorinthiens : « Si nous n'avons d'espérance dans le Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus malheureux des hommes,... MAIS MAINTENANT le Christ est ressuscité des morts... » Ce prophétisme de la joie est passé tout entier dans la prière de l'Église : pour beaucoup d'entre nous il constitue le motif suprême de la crédibilité du mystère chrétien, et chaque année le chant de *l'Exultet* leur apporte plus de rassasiement que de copieux livres d'apologétique. En ce sens, nous faisons nôtre la parole de Khomiakov : « Celui-là seul comprend l'Église qui comprend la liturgie. » *O vere beata nox!* La vie du Christ, c'est la vie éternelle. La vie, c'est la joie. La vie éternelle, c'est la joie éternelle. Le Christ « maître de la vie » est le maître de la joie. « Soyez toujours joyeux... en chaque chose rendez grâces » (I Thess., V, 16 et 18). « Je suis la résurrection et la vie. » La résurrection, cause de notre vie est cause de notre joie.

Il est bien significatif que les Grecs sur l'Agora

aient hypostasié la résurrection et vu dans l'ἀνάστασις, cette divinité étrangère que saint Paul venait leur annoncer.

« La Vie est apparue et nous témoignons et nous annonçons la Vie éternelle, qui était auprès du Père et qui est apparue... » Cette joie pascale qui n'est que le reflet sur nos vies de la joie de Dieu — *gaudium Domini fortitudo nostra* — est le fondement de toute une vision du monde qui s'est formulée dans la littérature patristique et liturgique. L'Église apostolique, l'Église des martyrs, l'Église de la première institution monastique, l'Église des ascètes est une Église pascale. Ces Églises ont fait l'expérience de la vérité de la promesse du Christ : « Je fais cette prière afin qu'ils aient en eux la plénitude de ma joie. » Les textes où sont consignés les gestes et la doctrine de ces hommes vénérables, nos pères dans la foi, ne nous sont si précieux que parce qu'ils nous restituent un climat chrétien qui n'est plus le nôtre, ils nous révèlent une âme chrétienne étonnamment pure et simple : privée de toute complexité et fixée dans l'adhésion à *une* vérité essentielle. Au siècle dernier, un contemporain du curé d'Ars, le saint staretz Séraphin de Sarov ne savait que répéter à ses innombrables visiteurs ce message : « Le Christ est ressuscité, ma joie! » C'est cette conviction qui inspire à la liturgie byzantine de la nuit pascale ces accents bouleversants : « Pâque, la sainte, s'est aujourd'hui révélée à nous, Pâque, la nouvelle, Pâque, la la solennelle, Pâque, la mystique, Pâque, la toute vénérable, Pâque,... le Christ, le Sauveur, Pâque, la pure, Pâque, la grande, la Pâque des croyants, Pâque qui nous ouvre les portes du paradis, Pâque qui sanctifie tous les croyants... Pâque!!! Embrassons-nous tous avec joie, ô Pâque! C'est la délivrance des douleurs. » La liturgie latine, plus sobre, témoigne à sa manière du caractère dominateur de cette joie : elle parle de l'Eglise *exultante*[3].

3. Cf. A. Rosa, O.S.B., *Ecclesia exultans. Die Freude der Kirche im Jahre des Herrn*, in *Liturgisches Leben*, 1938, pp. 83-98. L'article analyse les principaux termes de la liturgie latine qui révèlent cette inspiration : *gaudium, laetitia, exultatio.*

*
* *

Il est faux de dire que l'Église d'Orient seule ait gardé l'esprit de ce « christianisme pascal ». Pour certains de ses docteurs modernes, elle serait l'Église de la joie, qu'ils sont bien forcés d'opposer, dès lors, à l'Église latine, qui serait l'Église de la Croix. L'étude de la liturgie latine nous fait repousser avec horreur ce dualisme[3 bis]. L'Église latine tout autant que l'Église byzantine est l'Église de Pâque. L'étude de la liturgie latine aussi bien dans son histoire que dans ses textes actuels montre que, dans une piété inspirée par la liturgie, cette opposition n'est pas justifiée. Le mystère triomphant de la Pâque occupe toujours le centre de tout le cycle liturgique de la liturgie romaine. Même le vendredi saint, comme nous le dirons plus loin, les hymnes et les cantiques revêtent un caractère triomphant : « Chante, ô ma langue, le glorieux combat du Christ, proclame le noble triomphe dont la Croix est le trophée; la victoire que le rédempteur du monde remporta par sa propre immolation... » Et l'hymne s'achève avec ce même accent de triomphe...

Il serait vain de nier pourtant qu'au plan de la pratique religieuse, de la piété populaire, trop souvent étrangère à la piété de l'Église, à celui des dévotions qui ont la faveur des chrétiens d'Occident, et même de beaucoup de grandes manifestations collectives, — toutes expressions d'une piété qui n'est pas LA PIÉTÉ DE L'ÉGLISE[4], — nos chrétiens ne vivent plus autant que leurs frères de l'Église byzantine du mystère pascal. C'est ici qu'un retour à la liturgie, à la prière de l'Église, devrait prendre tout son sens. Seule la *Lex Orandi* marquera avec justesse nos sensibilités, présentera à nos imaginations les vrais symboles de la tradition chrétienne, à nos intelligences les véritables objets de foi; seule, elle nous dira « comment il faut prier » et la manière exacte de le faire[5].

3 *bis*. Cf. Annexe C.

4. Au sens précis défini par Dom Lambert BEAUDUIN dans le livre qui porte ce titre

5. Cf. Annexe A. Un contact habituel avec *la piété de l'Église* eût empêché Balmès d'écrire la page que nous reproduisons.

Le plus grave risque qui menace les auteurs et les usagers des modernes « para-liturgies » est celui de faire prier ou de prier sur des formules qui semblent avoir perdu toute parenté avec celles où s'exprimait la religion de la primitive Église. Par contre, une fidélité *absolue* aux textes, aux prescriptions de la liturgie de l'Église est le plus sûr garant du maintien en nous de l'esprit des Pères. Une intelligence avisée et savoureuse des rites, tels qu'ils sont consignés dans les livres officiels de l'Église, est la condition fondamentale d'une catéchèse pascale authentique. Dans la mesure où l'on s'éloigne du canon de la prière de l'Église, on risque de rompre l'équilibre entre des valeurs chrétiennes qu'on jugera antinomiques et que la grande tradition n'avait aucune peine à accorder. L'opposition entre l'Église de la joie et l'Église de la Croix s'évanouit si on vit le mystère pascal en se livrant sans réticence à la liturgie de l'Église latine. Cherche-t-on, par contre, au cours de la semaine sainte, à soustraire à la prière de l'Église une part de la piété des fidèles pour la livrer à des dévotions ou à des interprétations personnelles, on voit aussitôt cette piété perdre son équilibre.

La pratique habituelle de nos cérémonies de semaine sainte révélerait, à cet égard, de nombreux appauvrissements dans l'intelligence profonde des rites et, chose plus grave, par voie de conséquence, dans l'intelligence des mystères eux-mêmes. Pour ne prendre que trois exemples, il est certain qu'au dimanche des Rameaux nous sommes aujourd'hui tentés de concentrer toute l'attention de nos fidèles sur le chant ou la lecture solennelle de la Passion, qu'on s'efforce de « dramatiser » le plus possible [6]. C'est pourtant la procession traditionnelle qui ce jour-là donne la dominante de la fête, qui n'entre pas dans le cycle « douloureux » de la passion du Christ, mais est une préfiguration du triomphe qui marquera le

6. Le chant solennel de la Passion n'est pas d'ailleurs l'indice que la fête de ce jour appartient au cycle des mystères douloureux du Christ. Dans la liturgie [même romaine] primitive, on le faisait entendre le jour de Pâques.

matin de la Résurrection. Les Rameaux sont une fête de la gloire du Christ.

Faites que l'esprit de vos fidèles pénètre bien la signification mystique de l'acte accompli aujourd'hui par les foules qui, éclairées d'une lumière d'en-haut, allèrent au-devant du Rédempteur et couvrirent son chemin de branches de palmier et d'olivier. En effet, *les palmes annoncent son triomphe sur le prince de la mort*, et les branches d'olivier indiquent une certaine onction spirituelle; en sorte que, dès lors, cette heureuse troupe de peuple comprit que sous ces symboles il était déclaré que notre Rédempteur, touché de la misère des hommes, devait lutter contre le prince de la mort pour donner la vie à tout le monde, et, en mourant, devait en triompher. C'est pourquoi cette même foule, pour lui rendre hommage, se servit de symboles signifiant les triomphes de sa victoire.

En fait, la procession des Rameaux n'existe plus. Là où on la fait encore, dans les séminaires, les couvents et les cathédrales, seuls les officiants sortent de l'Église pour permettre au diacre de heurter la porte des trois coups symboliques. On a perdu le sens du sacramentalisme profond qui amenait alors nos anciens à faire une véritable *peregrinatio* pour vivre à nouveau le mystère de l'entrée de Jésus à Jérusalem. A supposer que nos fidèles viennent encore à cette procession, nous avons fort à faire pour les aider à en dépasser le pittoresque et leur révéler le sens profond de l'entrée du Messie dans *sa* ville, de ce Christ qui va au devant de *son* heure, de *son* combat avec l'assurance de *sa* victoire!

Les cérémonies qui se déroulent au *tombeau* le soir du jeudi saint aboutissent au paradoxe de transformer la fête de la charité exultante, celle du *Hallel*, celle de l'institution du banquet eucharistique, en une veillée funèbre, par une anticipation indue et d'ailleurs mal comprise de la liturgie du lendemain. Ce n'est pas la liturgie elle-même, là encore remarquons-le bien, que nous nous permettons de mettre en cause. La conservation des espèces consacrées et le culte solennel qui leur est rendu ce jour-là est un exemple insigne, et sans doute le seul prévu officiellement au cours de l'année par la liturgie, d'une

véritable « adoration perpétuelle ». Les fidèles de l'Eucharistie sont justement attachés à cette manifestation de piété authentiquement liturgique. Nous regrettons seulement : 1° que beaucoup de fidèles s'étant dispensés de la messe le matin, ils soient réduits à ne célébrer la fête de l'Eucharistie que par une manifestation de piété eucharistique *extra missam*; 2° que par une véritable hérésie verbale, on fasse de ce reposoir, malgré les avertissements de la Congrégation des Rites et celle des Sacrements, un *tombeau*. AU REPOSOIR DU JEUDI SAINT, COMME A LA LITURGIE DES PRÉSANCTIFIÉS DU LENDEMAIN, COMME TOUJOURS ET PARTOUT, LE CHRIST EUCHARISTIQUE EST LE CHRIST GLORIEUX. « La croix du Christ est non pas défaite mais victoire, parce que ce qui lui donne son vrai sens, c'est non pas le meurtre accompli par les juifs le vendredi mais l'offrande que Jésus a faite de lui-même à la Cène du jeudi[7]. »

Plus grave est l'erreur qui aboutit à faire du *vendredi saint*, au plan de la sensibilité religieuse de nos fidèles, une fête de la mort et du deuil. La conséquence est inéluctable : comme on ne célèbre pas un mort, comme la mort ne peut être l'objet d'une fête, le vendredi saint n'apparaît pas comme une fête. Saint Léon n'hésitait pourtant pas à appeler la commémoration solennelle de la Passion du Seigneur une « solennité exultante » : *festivitas dominicae passionis quae inter* exultationes *spiritualium gaudiorum silere non patitur*. Sans doute, l'Église ce jour-là prend-elle le deuil de son Époux, mais quel veuvage assuré et paisible! Si l'on veut savoir quel sens vraiment triomphal, plein de joie surhumaine, est celui de la liturgie du vendredi saint[8], qu'on se reporte au

7. L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Paris, 1946, p. 239. « Le vrai sens de la vénération de l'hostie gardée pour la liturgie des présanctifiés n'est que la reconnaissance de la gloire cachée dans la croix. »

8. L'essentiel de la liturgie du jour est constitué, non pas, comme le croient communément nos fidèles, par la messe des présanctifiés — qu'ils identifient à une messe, et qui plus est à une messe de *Requiem* ! — mais par l'adoration de la croix, « point central vers lequel converge toute la liturgie de la Sainte Parascève » (SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, III, p. 250). Le « deuil » du vendredi saint — prétendu deuil — est un fruit tardif et malheureux de la sensibilité médiévale.

texte de l'adoration de la Croix de notre liturgie latine, et si l'on peut à son admirable réplique byzantine :

Attaché à la Croix, de plein gré, ô Toi, miséricordieux, étendu dans la tombe comme un mort, ô source de Vie, tu as anéanti la domination de la Mort, ô Puissant, par ta Mort. Car devant Toi ont tremblé les portiers de l'Enfer, tu as ressuscité avec Toi les morts des premiers temps, toi l'unique ami des hommes! Roi suspendu sur le bois, ô seul Puissant, tu as ému toute la création; gisant dans le tombeau, tu as ressuscité ceux qui demeuraient dans les tombes, donnant à notre race l'immortalité et la vie. Porteur de Vie, plus beau que le paradis, et brillant en vérité comme la salle de parade d'un roi, ainsi apparut, ô Christ, ta Tombe, source de notre Résurrection!

Hélas! nos fidèles ignorent à peu près tous le sens de cette cérémonie. Ils n'y viennent d'ailleurs pas, et nous leur offrons le soir une cérémonie de compensation : on chante le *Stabat mater*, qui n'appartient pas à la liturgie du jour et dont l'inspiration humaine, *trop humaine*, marquée par le génie d'une époque de décadence[9] est si éloigné du génie de la cérémonie du matin. Un chemin de croix, dont les quatorze stations ne contiennent aucune référence au mystère glorieux de la croix, achève de rompre l'équilibre des valeurs maintenues par la liturgie antique.

*
* *

Beaucoup plus grave qu'une interprétation gauchie de certains rites de la semaine sainte nous apparaît l'oblitération, dans la conscience de nombreux catholiques contemporains, de ce que nous appellerions volontiers le

Dans la Rome primitive, ce vendredi saint n'est qu'une *feria privilegiata*; comme les autres vendredis, c'est un jour de station avec sa réunion synactique et aliturgique (cf. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1939, pp. 182-183).

La Rome du VII[e] siècle y ajoute l'office oriental du triomphe de la croix et la messe des présanctifiés, dont la procession est, elle aussi, triomphale. A remarquer que la communion des fidèles s'est maintenue très longtemps dans la liturgie du vendredi saint, suivant la logique orientale de la messe des présanctifiés (cf. Bossuet, *Histoire de la communion sous les deux espèces*).

9. Voir Annexe B.

sens de l'unicité et de la transcendance de la fête de Pâques. A l'heure actuelle, il est certain que Noël, pour ne pas parler de la Toussaint et de la fête des Morts, occupe dans la sentimentalité religieuse une place privilégiée[10]. Ce ne serait que demi-mal si la sentimentalité seule était en cause, mais c'est l'intelligence profonde des mystères qui en souffre[11].

La difficulté est la même si on regarde du côté des dévotions personnelles ou collectives qui vont en se multipliant dans notre pays. Dieu nous garde de mettre en question la valeur religieuse réelle du retour de Notre-Dame de Boulogne. Il est pourtant permis de se demander si cette extraordinaire ferveur, cet immense effort de prédication n'aurait pas un objet plus *vrai* en célébrant le seul grand retour qui, chaque année, met l'Église en liesse et arrache à sa liturgie des accents qu'elle ne se connaissait pas, tandis qu'il laisse la plupart de ses fidèles dans une hébétude terrifiante : le retour annuel de la célébration solennelle de leur Rédemption.

Prenons un autre exemple. Nous travaillons à rendre au baptême le sens de sa dignité suprême, et nous voudrions persuader nos chrétiens que leur première et essentielle consécration, c'est celle qu'ils ont reçue à la fontaine baptismale. Nous voudrions surtout rendre au baptême son *aura* pascale, et le rattacher au mystère annuel de la mort et de la résurrection du Christ. Cette mystique de la semaine *in Albis*, de la semaine des *renés*, que M. Paris a rendue à toute une génération d'universi-

10. Un de nos amis, prêtre et professeur dans un collège secondaire, a fait une enquête auprès de ses grands élèves pour leur demander quelle était, à leurs yeux, la plus grande fête de l'année. C'est l'Assomption qui recueillit le plus de suffrages, et, après, Noël.

11. Péguy, dont l'œuvre influence si fortement la sensibilité chrétienne de nos contemporains, est le poète de la Création et de l'Incarnation, pas celui de la Rédemption. La lecture d'*Ève*, qu'il appelait lui-même sa « Somme », est à cet égard très révélatrice.

Dans le même sens, on notera très soigneusement les aveux de M. l'abbé Ball dans un article de *Masses ouvrières* de février : « J'avoue que, pour ma part, étant aumônier de J.O.C., je centrais toute ma spiritualité sur l'Incarnation et le Corps mystique... Le mystère de l'Incarnation fut vraiment le mystère préféré de la J.O.C. naissante. »

Nous reviendrons, dans le prochain cahier, sur ce remarquable article, qui marque une date pour la vie du catholicisme en France.

taires catholiques, nous ne réussirons jamais à la faire rentrer dans le courant de la sensibilité populaire si on ne lui rend pas sa dignité exclusive. Il y a trois ans, une grande association de prières célébrait son centenaire et le dimanche *in Albis*, faisait participer ses fidèles, *in illa die*, dans une cathédrale vénérable entre toutes, à la liturgie solennelle du Sacré-Cœur. On nous annonce une année thérésienne. Nous l'accueillons avec soumission. Mais qui donc pense à préparer une « année du Seigneur » ? Or, cette année du Seigneur, l'Église en organise la célébration annuelle : c'est l'année liturgique, et elle a son point culminant dans la fête du Seigneur, la fête de Pâques. On nous invite à célébrer tel vendredi le jour du Sacré-Cœur, tel mercredi le jour de saint Joseph,... qui donc nous rappelle la grande obligation biblique de célébrer le *jour du Seigneur*, qui donc se préoccupe de nous redonner une mystique du dimanche, rappel hebdomadaire du mystère pascal ?

*
* *

Je réserve pour la fin la difficulté centrale. Le sens de la fête de Pâques, même pour ceux qui la célèbrent aujourd'hui avec ferveur, n'est plus celui qu'il était pour les chrétiens antiques [12].

Le samedi saint est devenu pour nous une simple vigile, c'est-à-dire, au sens liturgique moderne, un jour précédant (*vortag*) la célébration d'une fête : pensons à la vigile de saint André, de saint Jean-Baptiste ou de l'Assomption. L'antiquité voyait dans la vigile une veillée nocturne (*nachtwache*) qui faisait corps avec le jour de la fête. La vigile de Pâques, le samedi saint, c'était la nuit entière qui précédait l'aurore où allait se lever le *Sol invictus*, c'était la παννυχίς.

Le samedi saint c'était déjà Pâques ou, plus exactement, c'était l'introduction au seul mystère pascal tem-

12. Je me réfère ici à une admirable étude de O. Casel, O.S.B., *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, dans le *Jahrbuch für Lit.*, XIV, pp. 1-79. Ce qui suit n'en est le plus souvent qu'une transcription presque littérale.

porellement indivis. La pratique actuelle dissocie l'unité profonde du mystère. Elle réserve toute la ferveur des fidèles au matin du dimanche et elle fait de Pâques la fête qui commémore le fait précis de la résurrection du Christ. Or Pâques n'était pas pour les premiers chrétiens la fête de la résurrection prise isolément, mais la fête de la Rédemption opérée par la mort et la résurrection du Christ, la fête de *l'économie*, du plan rédempteur de Dieu sur l'homme.

Le christianisme est la religion du salut du monde; tous ses mystères sont vécus et tous ses dogmes sont enseignés en fonction de la rédemption[13]. La fête où s'exprime l'essence du christianisme ne saurait avoir qu'un objet : la Rédemption du monde. La Pâque est la célébration rituelle du seul mystère chrétien, elle est la fête du christianisme. Le martyrologe l'annonce aujourd'hui comme la *Solemnitas solemnitatum*. L'antiquité chrétienne disait simplement : La fête, ἡ ἑορτή.

En célébrant le mémorial de la Pâque du Chef, l'Église a voulu, à la Pâque annuelle, actualiser en même temps dans ses membres l'unique mystère pascal. Jadis, par l'initiation chrétienne des nouveaux venus, aujourd'hui par le devoir pascal qu'elle impose à tous ses enfants.

Sacramentum paschale. Nous ne savons plus ce que veulent dire ces deux mots, et c'est pourtant le mystère qu'ils recouvrent qui donne un sens à nos vies et à l'Église sa raison d'être. Le mystère du Christ comprend à la fois la personne de l'homme-Dieu et son œuvre rédemptrice [14]. Le Christ, dans son activité humano-divine,

13. Cet enseignement est souvent perdu de vue. Saint Thomas était pourtant très affirmatif, IIª IIæ, q. 2, a. 7, corp. Également q. 1, a. 6, ad 1, a. 7, corp.; q. 2, a. 5, corp. A rattacher aussi l'enseignement de saint Thomas sur l'*objectum quod* de la théologie, Iª, q. 1, a. 7.

Cf. M.-J. Congar, *Esquisse du mystère de l'Église*, Paris, 1941, pp. 140 sq. *L'esprit des Pères d'après Moehler.* « On sent toujours dans ce qu'écrivent les Pères la présence de la totalité des principes de la foi et la relation vivante de l'objet dont ils parlent avec l'essence du christianisme... » « La force des Pères vient de cette constante référence au mystère de notre salut, à Jésus-Christ incarné. »

14. « L'Incarnation comme telle n'épuise pas le mystère que repré-

n'agit jamais seul. Ses actions sont des mystères où nos vies sont préfigurées et où leur destin s'est joué, une fois pour toutes. La Pâque, dont les mystères eucharistiques sont le centre et le foyer, c'est la célébration du mystère plénier du Christ Rédempteur. Elle est la fête qui nous représente annuellement, qui nous *sacramentalise*, qui nous approprie, dans le temps et selon nos conditions personnelles, le mystère de notre salut. Elle est l'actualisation rituelle, par le truchement du *sacramentum* liturgique, du fait qui a divisé en deux la vie de l'humanité, qui y a introduit un *avant* et un *après* définitifs, qui a opposé pour toujours le *oui* au *non*, l'éon du chaos originel à l'éon du paradis retrouvé. Pâques est la ritualisation du passage de la mort à la vie. Elle n'est pas la fête de la vie, même de la vie glorieuse du Christ ressuscité, elle est la fête de la mort et de la vie combattantes [15]. *Mors et vita duello conflixere mirando*. Pâques, dans toute sa plénitude de vie eucharistique est, au sens fort, le sacrement de ce passage et de ce combat. C'est le *sacrement* par antonomase, l'eucharistie pascale, fontaine bienheureuse d'où jaillissent tous les autres sacrements, le sacrement du salut, *sacramentum paschale*. De même qu'un chrétien est une fois dans sa vie baptisé, confirmé dans le Christ, il est, annuellement, *pascalisé*, conduit à vivre rituellement, par les rites eucharistiques qu'enveloppe la Pâque, le mystère de sa propre mort et de sa propre vie [16].

*
* *

Dans cette perspective, la communion pascale prend tout son sens. « *Faire ses Pâques* »... On peut compter les chrétiens qui donnent à cette expression la force de son réalisme liturgique!

Dans l'Église antique, un jeûne rigoureux séparait les

sente pour saint Paul le nom de *Christus*. A cause du péché de l'homme, le mystère est devenu une *économie*. » O. Casel, *Christliche Kultmysterium*, p. 23.

15. « Pascha », au sens rigoureux, c'est la ligne de démarcation entre la mort et la vie, ce passage du deuil à la joie célébré pendant la sainte Nuit.

16. Cf. Appendice D.

quarante heures qui s'écoulèrent de la mort du Seigneur à sa résurrection. Les dernières heures de la veille étaient celles où l'Église attendait dans une paix et une confiance inébranlables le *moment*, l'instant précis où la lumière apparaîtrait, et avec elle, son Seigneur de gloire, le *Gigas geminae substantiae*, ce géant d'une double substance, vainqueur de la mort. Aucun chrétien n'aurait pensé à dormir cette nuit-là. L'Époux était proche. L'Église ancienne croyait que le Seigneur reviendrait la nuit de Pâques. Aussi, quand à l'aube il n'était pas venu, elle célébrait la rupture solennelle du jeûne par le banquet eucharistique. Le temps pascal commence avec la « *mensa jucunditatis* », avec l'agape eucharistique. La Vulgate a bien traduit I Cor., v, 8, εορτάζωμεν par *epulemur*. « Célébrons la fête... en nous mettant à table... et en mangeant les purs et véritables azymes. »

Toute messe est pascale, c'est-à-dire qu'elle reproduit dans sa structure le plan du *sacramentum paschale*. Elle est le mémorial de la mort du Christ, non pas en tant que cette mort est un fait isolé, mais en tant qu'elle est le point culminant de l'économie rédemptrice : mort, résurrection, glorification. *Unde et memores, Domine, tam beatae passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed in caelos gloriosae ascensionis...* La messe est le rite sacramentel du salut, λατρεια της οἰκονομιας. Elle est le rite de la Pâque.

*
* *

Conclusions pastorales

1. — Pâques est la fête du christianisme. Dans notre psychologie religieuse personnelle, dans celle des personnes dont nous pouvons avoir la charge, veillons à lui laisser cette place dont on peut dire, si ce qui précède est exact, qu'elle n'est pas la première, mais la seule.

2. — On l'a noté justement à propos du Grand Retour de Notre-Dame de Boulogne : la fête dans les paroisses

valait exactement ce que valait sa préparation, matérielle et spirituelle [17]. Ne craignons pas d'insister, dans la pratique paroissiale, sur la préparation *matérielle*. Il y a dans la liturgie du *triduum pascal* un élément imaginatif d'une puissance d'évocation telle qu'elle dépasse, et de loin, celui du Grand Retour. Ces rites vénérables restent « occultés » pour la plupart de nos fidèles. A nous, par nos catéchèses, nos chants vrais et simples, nos cloches, nos lumières, nos gestes, de faire que ces rites redeviennent esprit et vie. Matériellement, intéressons les fidèles à la préparation de l'église, qu'ils comprennent que nous apportons à cette préparation plus de soins qu'à la confection de la crèche et à la procession de la Fête-Dieu.

3. — On souhaiterait qu'une grande campagne d'affiches, analogue à celles qu'ont connues l'Autriche et la Belgique, soit faite, à l'occasion de Pâques. Le C.P.L. a essayé, en vain jusqu'à ce jour, d'intéresser un artiste à ce projet. Il souhaite que d'autres réussissent mieux que lui.

4. — On souhaite que les prédicateurs de carême fassent au cours de cette dernière semaine de leur station une prédication vraiment liturgique, c'est-à-dire que leurs sermons soient avant tout la catéchèse des rites. Les prédicateurs doivent replacer instamment le devoir pascal dans le mystère de la Pâque. Ce précepte essentiel de la vie chrétienne montre merveilleusement la conception qu'avait l'Église du mystère pascal. Tous les chrétiens doivent puiser la vie et ressusciter avec leur Chef dans le *sacramentum paschale;* et cette discipline prolonge l'antique initiation chrétienne qui s'accomplissait dans la sainte nuit pascale. La parfaite intelligence de la liturgie pascale fera comprendre aux fidèles toute la signification de ce devoir essentiel.

5. — Nous ne nous dissimulons pas que la difficulté la plus considérable rencontrée à l'heure actuelle par un pasteur désireux de faire vivre le mystère pascal intégralement à sa paroisse lui vient des horaires. D'une

17. Cf. *La Maison-Dieu*, n° 5, p. 136.

part, nos fidèles travaillent le jeudi, le vendredi, le samedi matin, les hommes surtout; d'autre part, la discipline actuelle de l'Église latine n'autorise pas la célébration de l'office du samedi saint au cours de la nuit de Pâques. Le réalisme liturgique y perd terriblement, et avec lui son efficacité pédagogique, sa vérité mystique. Appelons de nos vœux ardents la décision qui aura pour effet de supprimer ce qui reste pour nous le scandale de la vie paroissiale : l'annonce solennelle de la Résurrection du Christ faite chaque année dans des églises à peu près vides. Des permissions sont concédées, en certains cas, pour célébrer la messe du soir. La plus grande liturgie de l'année ne pourra-t-elle un jour profiter de cette permission ? *Fiat! Fiat!*

6. — Pour le mystère pascal plus qu'ailleurs apparaît la nécessité de mener de pair initiation liturgique et initiation biblique. La Pâque chrétienne continue la Pâque juive dont elle n'est que l'accomplissement. Il est certain qu'à la limite, pour nos païens modernes, il est possible de concevoir la prédication rudimentaire du mystère de notre salut sans référence aux mystères juifs [18]. Cette séparation qui aurait un sens, à la rigueur, pour la prédication n'en a plus pour la vie rituelle. L'*Exultet* restera fermé à nos fidèles tant que nos enfants, et par eux leurs parents, n'apprendront pas de nouveau l'histoire, la sainte histoire de Moïse, du Pharaon, de l'ange exterminateur et du passage de la mer Rouge. Le plus grand triomphe du cheminement biblique du Puy en septembre 1945 est d'avoir ramené la Bible sur la place publique : quatre mille routiers ont chanté et compris pour toujours, retour d'Allemagne, le sens de l'*In exitu Israël*, psaume de leur baptême, du mystère pascal, de leur délivrance de captifs [19].

7. — Parce que la Pâque est la grande fête chrétienne, ceux qui s'aiment ou qui forment une communauté naturelle doivent la vivre ensemble. Pâques est la grande fête de la paroisse (il serait facile de montrer que tout le

18. Cf. les déclarations de M. l'abbé Michonneau, dans les *Études de pastorale liturgique*, Paris, 1944, p. 75.
19. Cf. *La Maison-Dieu*, n° 5, p. 149.

réalisme mystique d'une paroisse atteint son point culminant le jeudi et le samedi saints : célébration de l'Eucharistie et bénédiction des fonts baptismaux). Pâques est la fête de la cathédrale, où le pontife bénit le jeudi les huiles qui sanctifieront les baptisés et les infirmes. Les couvents qui forment eux aussi des communautés doivent considérer que Pâques est la plus grande fête de leur communauté. Les religieux et les religieuses à cet égard ne voient parfois pas très juste et ont le tort de préférer à Pâques la fête du « saint fondateur » ou de la « sainte fondatrice ».

Les missionnaires souffrent ce jour-là de ne pas être avec leurs frères, dans leur communauté, mais leur joie est grande de consacrer leurs forces à la sanctification des paroisses et de célébrer la Pâque avec le clergé et la famille paroissiale. Un prêcheur ne peut pas ambitionner de ministère plus beau que celui d'être choisi par un évêque pour être, dans sa cathédrale, pendant la semaine sainte, délégué par lui à la sainte prédication des mystères liturgiques. Il se crée à cette occasion entre l'évêque, le prêcheur, le peuple fidèle, des liens que rien ne peut plus rompre. « Nous avons vécu la Pâque ensemble. »

8. — Si nos fidèles ont compris la dignité du mystère pascal, d'eux-mêmes ils prendront les résolutions utiles : ils feront *l'impossible* pour participer aux cérémonies, nous pourrons même obtenir de certains plus fervents qu'ils ferment leurs boutiques; ils s'interdiront de voyager le samedi saint et le dimanche de Pâques. Les scouts retrouveront peu à peu le sens de la vie paroissiale. La communion pascale de nos fidèles prendra tout son sens. Et nous ne désespérons pas, alors, de faire assister les plus ouverts et les plus pieux aux secondes vêpres de Pâques. Ils y viendront d'eux-mêmes quand ils auront compris, comme les routiers du Puy, le sens de l'*In exitu Israël* et que ce psaume n'est que l'expression adéquate de la joie qu'ils ne pourront plus contenir dans leur cœur.

9. — Car tout est là : nous ne ramènerons nos fidèles à une assistance volontaire et fervente aux offices de la

semaine sainte que lorsqu'ils auront compris la grandeur de Pâques. Une fois de plus : le rite suppose la prédication, l'action liturgique ne sera vivifiée que par l'action catholique. Inutile de chercher à intéresser nos fidèles à des rites dont ils n'ont pas saisi la vérité, dont ils n'ont pas eu *le besoin spirituel impérieux* de saisir la vérité.

Il faut recréer dans la chrétienté la mystique de la fête de Pâques. Pour cela employer toutes les pédagogies : les retraites, les livres, les affiches, les cercles d'études, les directions au confessionnal, les consignes données dans les bulletins paroissiaux. C'est une de nos joies, au C.P.L. de savoir que notre action étant tout orientée vers la revivification des rites, et le rite pascal étant le rite majeur de la liturgie, il est rigoureusement exact de dire que l'objet principal du C.P.L. est de rendre à la fête de Pâques la place qui lui est due dans la chrétienté, et d'abord dans la mentalité des hommes d'Église. Chaque association de prières, chaque mouvement prônant désormais un jour de la semaine où les plus grandes faveurs sont réservées à ses fidèles, nous ne voulons pas nous dérober à une si pressante émulation. Arrivant les derniers, il ne nous reste que... le dimanche. Dont acte. Le dimanche est le rappel hebdomadaire de la création et de la Pâque. Il reprend, pour les héritiers chrétiens de la synagogue, toute la mystique admirable du sabbat. Moïse est notre premier adhérent.

10. — Pâques est la fête où se concentre tout le pathétique chrétien. Le Christ n'est pas venu nous révéler une religion facile : il a définitivement installé le drame dans nos vies. Il se trouve que la misère du monde devient telle qu'elle forcera bientôt les chrétiens ou à quitter leurs églises et à apostasier, ou, s'ils continuent à remplir nos églises le matin de Pâques, à savoir ce qu'ils disent quand ils chantent : « Je crois qu'Il est ressuscité le troisième jour... qu'Il est monté au ciel... et qu'Il siège à la droite du Père. » Ils comprendront le mystère de cette vie que les Juifs avaient cru anéantir et qui s'affirme en ce jour, permanente et heureuse. Ils remercieront Dieu de leur avoir fait croire de telles choses, de

les avoir appelés à son admirable lumière de préférence à tant d'âmes « laïques » si belles, si attirantes et qui ne voient là que « scandale et folie ». Ce jour-là, nos fidèles auront repris le sens de leur engagement chrétien. Ils sauront écouter sans trouble des sarcasmes semblables à ceux qu'un rhéteur décochait à l'adresse des premiers chrétiens : « Ces pauvres malheureux se sont persuadés qu'ils ne mourraient jamais et qu'ils vivraient éternellement. Ils ont tout renié pour adorer ce sophiste crucifié qui est leur maître et pour vivre selon ses lois. » Ils sauront répondre aux fils de ce rhéteur qu'ils ont compris, eux chrétiens, les exigences du Christ, et qu'elles n'étaient si extrêmes que parce qu'elles étaient la condition d'une plénitude de vie et de bonheur telle qu'ils n'auraient jamais osé la rêver. Ils proclameront qu'en perdant pour le Christ leur misérable vie, ils n'ont fait aucun sacrifice parce qu'ils l'ont trouvé, Lui, le Véritable, le seul bon, le seul glorieux, le seul Seigneur, l'unique ami des hommes, le seul Dieu dans les siècles des siècles.

Ce jour-là ils ne se résigneront plus à occuper durant le drame de Pâques la place des soldats romains endormis auprès du tombeau. Ils rempliront en foule nos églises, non pas « pour faire plaisir à M. le Curé », mais parce qu'ils auront compris que la Résurrection du Christ était l'unique affaire de leur vie. Ils nous demanderont alors d'ajouter à la longueur de nos cérémonies. Et la mystique de Pâques seule leur aura permis d'échapper à la neurasthénie collective [20] dont le monde de 1946, le monde catholique comme les autres, est guetté.

LE CHRIST EST RESSUSCITÉ, MA JOIE.

PIE DUPLOYÉ.

20. « Aliocha, ces derniers temps, j'ai découvert en moi un homme nouveau; un homme nouveau est ressuscité dans mon âme. Cet homme, je l'ai toujours porté caché au fond de moi-même, mais je n'en aurais jamais eu conscience, si Dieu ne m'avait envoyé cette tourmente. La vie est mystérieuse et effrayante. *Mais qu'importe que je doive manier la pioche là-bas, dans la mine de Sibérie, pendant vingt ans*, cela ne me fait plus peur. J'ai une autre crainte, et qui est maintenant ma seule, ma grande crainte : je tremble que l'homme qui est ressuscité en moi ne m'abandonne.. »

ANNEXE A

Jacques Balmès : *Le protestantisme comparé au catholicisme...* 6e édition. In-12. Paris, Aug. Vaton, 1860. pp. 228-230 du tome II, chapitre xxxviii : Des Ordres religieux.

Ce qui au premier coup d'œil paraît le plus contraire à notre cœur et à nos goûts, cette ombre de tristesse répandue sur la vie religieuse, est précisément ce qui enchante et attire. La vie religieuse est triste : voilà pourquoi elle sera belle, et sa beauté sera sublime; rien ne sera plus propre que cette sublimité à ébranler profondément notre cœur, à y graver des impressions ineffaçables. En réalité, notre âme a le caractère d'une exilée; elle ne se sent affectée vivement que par des objets tristes; il n'est pas jusqu'à l'allégresse qui n'ait besoin d'emprunter à un habile contraste une teinte de mélancolie. La beauté n'a point revêtu son charme le plus séduisant si une larme ne coule de ses yeux...

Notre cœur se plaît dans des sentiments d'une tristesse paisible. Nous aimons un monument en ruines, la croix rappelant le séjour des morts, les grands murs couverts de mousse, indiquant la demeure des générations qui ont passé.

La joie ne nous satisfait pas, elle ne remplit pas notre cœur; elle l'enivre, le dissipe quelques instants : mais l'homme n'y trouve point son bonheur. La joie de la terre est frivole; elle ne saurait attacher le voyageur qui chemine péniblement loin de sa patrie. De là vient que, tandis que la tristesse et les pleurs sont recherchés par l'art, toutes les fois qu'il s'agit de produire dans l'âme une impression profonde, la joie et jusqu'au sourire sont inexorablement bannis. L'art oratoire, la poésie, la sculpture, la peinture, la musique ont suivi constamment la même règle, ou, pour mieux dire, ont été dominés par le même instinct. Il fallait certainement un grand esprit et un cœur brûlant pour dire que l'âme est naturellement chrétienne. Dans ce peu de mots, un penseur illustre a su exprimer les ineffables rapports qui unissent le dogme, la morale et les conseils de cette religion divine avec ce qu'il y a de plus intime, de plus délicat et de plus noble dans notre cœur. La tristesse chrétienne, ce sentiment élevé qui se peint sur le front du fidèle, comme un souvenir de douleur sur le front d'un proscrit, ce sentiment qui modère les jouissances de la vie par l'image de la tombe et illumine la profondeur du sépulcre par les rayons de l'espérance; cette tristesse, si naturelle et si consolante, si grande et si sévère, qui fait fouler aux pieds

les diadèmes comme une vile poussière, et mépriser la splendeur de ce monde comme une passagère illusion; cette tristesse, portée à sa perfection, vivifiée et fécondée par la grâce, assujettie à une sainte règle, est ce qui préside à la fondation des instituts religieux, et leur reste inhérent tant qu'ils conservent leur ferveur primitive. Oui, cette sainte tristesse, qui porte avec soi le détachement de toutes les choses terrestres, est le sentiment que l'Église veut inspirer et conserver aux ordres religieux, lorsqu'elle environne de recueillement et de méditation leurs silencieuses demeures.

*
* *

Il nous paraît superflu de commenter cette page surprenante, que nous devons à la perspicacité toujours en éveil de notre ami, M. l'abbé Philippeau. Autant définir la vie chrétienne, non par la conquête de la béatitude, mais par la crainte d'éviter le péché mortel. L'ancienne ascèse, en ce qu'elle avait de plus rigoureux et de plus afflictif, évitait au moment où elle exigeait le plus de l'âme chrétienne, d'ajouter encore à ses exigences le poids de la moindre désolation. Au contraire, elle provoquait alors à la joie, à l'espérance. Rien n'est plus éloigné de la componction *traditionnelle que l'étrange vertu de tristesse inventée par Balmès. Pour exorciser ce monstre, il suffit de relire l'admirable chapitre* XLIX *de la* Regula Monasteriorum sancti Benedicti (ed. Butler, pp. 92-93) :

> ... ut unus quisque super mensuram sibi indictam aliquid propria voluntate *cum gaudio Sancti Spiritus* offerat Deo; id est, subtrahat corpori suo de cibo, de potu, de somno, de loquacitate, de scurrilitate, et *cum spiritalis desiderii gaudio* sanctum Pascha expectet.
>
> De quadragesimæ observatione.

ANNEXE B

I. Herwegen O.S.B. : *Kirche und Seele*, p. 14 sq.

Rien ne fait mieux connaître l'orientation nouvelle de la piété que l'évolution de l'imagerie pieuse, telle que nous la présente l'histoire de l'art.

Dans son être même, l'image de dévotion révèle alors deux traits caractéristiques : elle est isolée du donné objectif sacré et

séparée de la communauté qui participe à l'action cultuelle. C'est alors qu'on affirme que « l'individu doit jouir solitairement du symbole de son propre sentiment ». Comme l'invididu se détache de la communauté, ainsi l'objet de l'image s'est aussi dégagé d'un ensemble qui était au service du Mystère. Nous nous mouvons tout à fait sur le terrain d'un isolement subjectiviste. Quelques exemples peu nombreux peuvent illustrer l'état de cette religiosité.

Dans la scène du dernier souper au Cénacle, dont le contenu cependant est le Mystère par excellence, on représente l'apôtre Jean qui repose sur la poitrine du Christ; la plus minime expression de la pensée eucharistique fait défaut. Privée de tout rappel du sacrement, cette image de l'apôtre bien-aimé ne veut plus être qu'un symbole de l'amour, le revêtement d'une idée de pure psychologie, d'une valeur sentimentale. C'est une expérience mystique et subjective du cœur qui a trouvé ici son expression sans le moindre rapport à ce qui est objectif et sacré. Le sentiment de l'homme et par là aussi les vicissitudes humaines deviennent les seules normes de la mentalité religieuse. Ainsi cette image de l'apôtre Jean exprime ce dévouement de jeune fiancée qui était propre à la vie affective d'une époque dont sainte Hildegarde disait déjà au XII[e] siècle : « Ce temps est efféminé. »

C'est aussi un sentiment féminin — celui du cœur maternel déchiré par la douleur — qui se manifeste dans une autre représentation pieuse, la *Pieta* ou *Mère de douleurs.* Le contenu de cette image est encore sentimental, lyrique, sans attache avec la communauté. C'est une contemplation qui brode, une station émue aux péripéties de la Passion pour goûter la souffrance. On peut constater clairement à quel point la participation active au service liturgique de la communauté s'est effacée devant la piété privée et sentimentale.

... Ce qui exprime de la façon la plus pénétrante le changement en question, c'est un type du Christ qui appartient à la série de nos images de dévotion inspirées par le sentiment : « l'homme de douleurs ». Le sentiment délicat de l'homme dévot se reflète alors dans l'expérience subjective de la compassion pour soi-même : « voilà encore un trait féminin de l'époque ». En cette image, contre-partie parfaite de la « *Majestas Domini* », le dernier vestige de la grandeur divine s'est volatilisé dans l'élément purement humain. L'homme paraît renfermer en son moi non seulement tout ce qui est en dehors de lui, mais encore Dieu lui-même.

[*Trad.* H. C.]

ANNEXE C

La conscience théologique du christianisme doit regarder comme sa nécessité majeure de ne jamais accepter la dissociation des deux éléments de cette dialectique qui constitue le mystère chrétien. L'ancienne conception de la Pâque avait l'avantage de rendre impossible un tel conflit. La fête était *per modum unius* la célébration de la mort et de la vie, de la croix et de la joie, la fête du *transitus*. L'aurore n'est ni la nuit ni le jour; elle est le passage de l'une à l'autre. Des deux termes du passage, les docteurs contemporains des Églises séparées d'Orient accusent volontiers l'Église latine d'avoir sacrifié le *terminus ad quem*, la gloire. Avec infiniment plus de raison pourrait-on soutenir que le *terminus a quo*, la croix, a disparu de leur « construction » théologique, dont le caractère artificiel apparaît quand on veut bien la mesurer au donné révélé.

La liturgie byzantine sauvegarde l'équilibre de ces valeurs chrétiennes que la moderne théologie orthodoxe risque de compromettre. Il suffit, par exemple, de comparer les textes liturgiques de la grande semaine avec l'exploitation qu'A. Arseniev en fait généralement dans son œuvre, pour se rendre compte que la sélection d'Arseniev est partiale. Nous devons attendre beaucoup, à cet égard, de la traduction (sous presse) de la liturgie byzantine de la grande semaine, préparée par le R. P. Mercenier (*La prière des Églises byzantines*, tome III, Chevetogne). Une synthèse très remarquable a été faite par J. Casper, *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche*, Fribourg, 1939 (Ecclesia orans, XXII). Il serait alors piquant de constater que l'Église orthodoxe, qui se fait gloire de ne pas connaître une théologie « séparée » (de la liturgie), aurait en fait constitué une théologie distincte de la *Lex orandi*.

ANNEXE D

Nous voudrions prévenir une méprise. Certains, en lisant les notes qui précèdent sur le sens ancien de la Pâque, se plaindront de ce qu'ils appellent une tendance archéologique. L'économie

générale de la liturgie des fêtes a évolué du Ier au IVe siècle de notre ère. Il serait vain, et nous le pensons nous-même, de vouloir tenir pour non avenu le développement liturgique de quinze siècles. Nous ajoutons qu'il serait désastreux d'encombrer nos catéchèses paroissiales du mystère pascal de toutes les distinctions que nous avons faites. Nos fidèles ont à être instruits de la liturgie telle qu'elle se présente actuellement dans les livres de l'Église. Le pasteur serait donc bien mal avisé qui enseignerait, tout de go, que la Pâque n'est pas la fête de la résurrection du Christ (*sic*), et ferait passer, telles quelles, dans ses instructions les formules de notre article.

Il n'en reste pas moins qu'au plan de la compréhension profonde du mystère et à celui de l'enseignement ecclésiastique, un retour à la conception ancienne du mystère pascal, une étude attentive de l'économie liturgique primitive est seule capable de redonner à la distribution actuelle, plus étagée dans le temps, plus analytique, un principe interne d'intelligibilité. Un travail exhaustif manque encore, à ce sujet, dans la littérature française liturgique. L'étude de O. Casel est en cours de traduction. Casel cite l'article de Ch. Martin, R.H.E., 1937 (*Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, p. 214) : « A la fin du IVe siècle et au début du Ve, la fête de Pâques est déjà d'une façon bien déterminée la fête de la résurrection du Sauveur. La piété liturgique avait déjà nettement dissocié, dans son culte et ses fêtes liturgiques, les principaux épisodes de la vie du Sauveur et même de la passion. Une conception de la fête de Pâques, englobant l'ensemble des mystères de la vie du Sauveur considérée dans la perspective générale de la rédemption universelle, suppose donc plutôt une époque où le sens chrétien attribuait encore à la fête sa signification essentielle et primitive de Rédemption (par la mort et la résurrection du Christ) bien plus que celle de mystère du Seigneur « ressuscité ». On trouvera de précieuses indications dans le chapitre IX : *Les anciennes grandes fêtes*, du livre de Baumstark. Le livre est épuisé mais les moines de Chevetogne en préparent actuellement la réédition. Baumstark affirme que « le caractère primitif de Pâques était d'être une fête d'idée, une fête de la rédemption universelle » (p. 176)... une fête, expression de la grande idée réunissant la mémoire tant de la mort que de la résurrection du Christ (p. 184).

Jusqu'ici, à notre connaissance, cet enseignement n'a été proposé en France qu'aux étudiants de la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris par le R. P. Daniélou dans le cours qu'il a professé en 1943[1] et dont il nous donnera la substance

1. Cf. *La Maison-Dieu*, II, pp. 26-27.

prochainement dans le livre que nous attendons de lui. Le P. Daniélou résumait ainsi son enseignement : « Nous avons maintenant une vue d'ensemble du développement du cycle pascal au IV^e siècle. Au début, il s'agit encore d'une fête unique, la fête du mystère de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension, qui commence avec le jeûne du jeudi soir et se termine avec la Pentecôte. Puis cet unique mystère se développe en étoiles séparées : d'une part, en arrière, se constituent le dimanche des Rameaux et le vendredi saint, point de départ de la semaine sainte; d'autre part, les cinquante jours se brisent en solennités successives : Octave pascale, Ascension, Pentecôte. Pâques elle-même tend à devenir la fête de la Résurrection. »

CATECHESE ET CATECHISME

Le but de ces quelques pages est d'exposer brièvement en quoi la méthode d'instruction religieuse de l'antiquité différait de la nôtre. Non pas qu'on prétende qu'il faille revenir purement et simplement à ces formes primitives, car les circonstances ont bien changé : alors que nous catéchisons presque exclusivement des enfants, on enseignait les adultes, et des adultes qui venaient du paganisme; au terme de leur instruction ils entrevoyaient le baptême, tout un changement de vie s'imposait à eux. Il ne faut d'ailleurs pas auréoler le passé d'un optimisme que ne partageaient pas les contemporains : saint Augustin, par exemple, ne se fait aucune illusion sur la droiture d'intention de beaucoup de candidats au baptême[1]. Pourtant l'étude de ce passé peut faire retrouver quelques aperçus aujourd'hui oubliés, et offrir un terrain d'investigation à la pédagogie dont les progrès depuis quelques années sont si surprenants.

Les documents qui nous renseignent sur la préparation au baptême dans l'antiquité sont assez considérables. Outre les livres liturgiques proprement dits : sacramentaires et *ordines*[2], nous avons la bonne fortune de posséder le texte des instructions prononcées à l'occasion de cette préparation par plusieurs Pères de l'Église, notamment saint Ambroise[3], saint Cyrille de Jérusa-

1. *De catechizandis rudibus*, Éd. Vivès, t. 21, p. 402.

2. On trouvera toutes les indications sur la liturgie du baptême et ses monuments chez L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*. Il faut signaler aussi l'agréable petit livre de M. Paris, *L'initiation chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1944, et le manuel si substantiel du chanoine Croegaert, *Baptême et Confirmation*, Paris-Rome, 3e éd., 1945.

3. *De sacramentis* et *De mysteriis*, *P. L.*, 16.

lem[4], saint Augustin[5], saint Jean Chrysostome[6], Théodore de Mopsueste[7]. Nous avons ainsi le témoignage non seulement de ce qui se faisait, mais encore de ce qui se disait dans les plus grandes églises de l'époque classique, à l'exception de Rome dont le rituel nous reste, mais dont nous ne possédons pas les instructions.

I

La première constatation qui s'impose à nous, c'est que, à côté de l'instruction privée donnée au candidat dans l'intimité et en dehors de tout appareil[8], il y avait une préparation d'un genre très particulier au cours de laquelle était proposé à tous les candidats ensemble un enseignement solennel appelé *catéchèse*. Certaines vérités chrétiennes ne pouvaient être exposées que durant la catéchèse et étaient exclues des autres entretiens; on évitait même de les présenter dans des livres ou de les prêcher devant des non-initiés.

La catéchèse n'est pas longue; à Rome, elle réunit les candidats durant sept ou huit séances les deux semaines qui précèdent Pâques, et elle se prolonge après le baptême jusqu'au dimanche suivant avec une séance chaque jour. A Jérusalem, il semble y avoir à peine plus de vingt séances en tout[9].

C'est un acte communautaire, qui exige la présence

4. *Catéchèses*, *P. G.*, 33.

5. *De symbolo ad catechumenos*, Éd. Vivès, 22, 191; *Sermons* 212-216 et 224-229, Éd. Vivès, t. 18. Mais une étude approfondie permettrait de retrouver dans plusieurs autres sermons des éléments authentiques de sa catéchèse (sermons *De tempore*, commentaire du *Pater*, homélies sur l'Ancien Testament). La même remarque vaut généralement pour tous les Pères de l'Église : un repérage est à faire, qui serait très précieux.

6. *Catéchèses* 1 et 2; *P. G.*, 49, 221-240. Ces *catéchèses* sont beaucoup moins intéressantes.

7. Les catéchèses de Théodore de Mopsueste ne se trouvent pas dans Migne. Elles ont été éditées par Mingana dans les *Woodbrooke Studies*, 5-6, Manchester, 1932-1933. On en trouve des citations importantes dans Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica*, Bonn.

8. Cet enseignement privé est attesté par saint Augustin, *De catechizandis rudibus*.

9. Deux catéchèses de saint Cyrille font en effet double emploi.

de tous les fidèles d'une Église donnée, de son clergé et de son évêque ou, à la rigueur, d'un remplaçant de l'évêque. Toute la communauté est appelée à prendre part à la préparation des catéchumènes. Non seulement elle crée un cadre, une ambiance, qui doit saisir aussitôt les futurs baptisés, mais elle multiplie chaque fois les prières pour eux et pour ceux qui les conduisent jusqu'au baptême et sont les garants de leur changement de vie : oraisons, litanies diaconales, formules insérées au cœur même du canon eucharistique expriment d'une façon saisissante cette sollicitude devant le Seigneur.

Ainsi la prédication va se situer dans un cadre liturgique, celui de l'avant-messe. Les catéchumènes se sentent déjà agrégés à l'Assemblée priante, beaucoup plus étroitement que lorsqu'ils assistaient jadis, du fond de l'édifice, presque en étrangers, à une partie des cérémonies. Maintenant, c'est eux qui sont l'objet de la réunion. Ne leur a-t-on pas dit qu'ils étaient déjà les *fils de la même mère*, et ne leur a-t-on pas recommandé d'avoir une attitude franchement communautaire[10] ? L'évêque qui leur enseigne les vérités de la foi ne se présente pas à eux comme un rhéteur ou un pédagogue : il leur apparaît vraiment comme le pontife, le hiérarque dans l'exercice de son sacerdoce; tout à l'heure quand ils auront été congédiés, la même voix qui les a instruits s'élèvera sur l'assemblée des initiés pour célébrer des mystères redoutables auxquels ils auront part eux-mêmes bientôt.

Et, du moins à Jérusalem, pour que l'impression de *sacré* soit mieux marquée, on fait précéder l'instruction de l'évêque d'une lecture de l'Écriture choisie tout exprès[11].

Ce n'est pas sans un dessein profond que l'Église te-

10. S. Cyrille, *Procatéchèse*, *P. G.*, 33, 354.

11. Par exemple la catéchèse sur le baptême est précédée du texte de saint Paul : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, c'est dans sa mort que vous avez été baptisés, etc. » Le commentaire de ces mots du symbole τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα est annoncé par l'Épître aux Hébreux : « Dieu a parlé souvent et de bien des façons jadis à nos pères... » L'explication de σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα s'introduit par le texte d'Isaïe sur le signe d'Achaz, etc.

nait, à cette époque, à placer l'instruction du futur chrétien dans ce cadre de prière et de prière communautaire. Si même on se refusait à écrire le symbole et à donner en dehors de la liturgie un enseignement sur les plus saints mystères, ce n'est pas pour assurer le secret de la doctrine vis-à-vis des païens : c'est parce que l'on ne peut s'approcher de Dieu et le connaître vraiment que dans la prière. Saint Cyrille ne s'oppose pas à ce qu'on recopie ses catéchèses, pourvu qu'on le fasse « comme en face du Seigneur [12] ». C'est au Pseudo-Denys qu'il faut demander l'expression la plus complète de ce grand principe : Dieu, explique-t-il sans cesse, est ineffable, transcendant; contempler Dieu est impossible si lui-même ne nous illumine, et ce rayon ne peut nous être donné que si nous tendons vers lui dans le respect de l'ineffable, dans la louange sainte, en un mot dans un cadre sacré. Ce n'est que pas à pas et par gradation qu'on initie aux mystères divins, en s'appuyant sur le développement progressif de l'être surnaturel : devancer cet ordre serait commettre un véritable sacrilège, dont les premières victimes seraient les catéchumènes eux-mêmes qui éprouveraient du mépris pour les réalités divines [13].

Dans la suite des siècles si l'Église a pu se départir de cette discipline, c'est que ses fils n'étaient plus mêlés aux Gentils; ils baignaient dès lors constamment dans une atmosphère sacrée, toute la vie étant rythmée par la prière et le divin affleurant partout. Aujourd'hui où la chrétienté n'est plus qu'un souvenir, et où les chrétiens se retrouvent dans un monde dont le sacré est banni, il faudra sans doute remettre l'instruction religieuse dans son cadre liturgique et prendre même certaines précautions d'ordre disciplinaire pour protéger les vérités de la foi d'une espèce d'enceinte sacrée, infranchissable aux déferlements du paganisme. Il faut avouer que le problème est difficile, parce que le monde actuel est en réalité non pas païen mais apostat : il a

12. *P. G.*, 33, 365. Cf. 353.

13. *Les Noms divins*, I, 2-3; Gandillac, pp. 69-70; *Hiérarchie céleste*, I, 2-3; Gandillac, pp. 185-186; *Hiérarchie ecclésiastique*, III, 6; Gandillac, pp. 269-270; *ibid.*, VII, 6; Gandillac, pp. 317-318.

connu les vérités de la foi, et les blasphème, le son de ces blasphèmes retentit encore aux oreilles de nos enfants lorqu'ils écoutent nos catéchismes ou assistent à nos offices.

II

L'instruction catéchétique elle-même était assurée non seulement par la parole de l'évêque, mais par un certain nombre d'actions sacrées dont il suffisait de commenter le sens obvie.

Ce sont tout d'abord les exorcismes. A Rome, pendant les six premiers scrutins, les catéchumènes se voyaient imposer les mains par trois exorcistes puis par le prêtre; au septième scrutin le prêtre seul intervenait. Les formules accompagnant le geste sont les mêmes que nous avons encore aujourd'hui dans notre rituel du baptême : si elles nous étonnent au point que nous nous sentons gênés pour les traduire et les commenter, c'est que nous avons perdu de vue leur sens exact et la perspective devant laquelle l'antiquité se plaçait.

L'homme est le théâtre d'une lutte intérieure tragique entre le bien et le péché; elle est conditionnée certes par les passions et inclinations de l'âme, mais cette lutte dépasse le seul cadre de sa psychologie, car des acteurs invisibles y interviennent : le Seigneur qui veut régner sur cette âme qu'il a créée, le démon qui cherche à ravir au Seigneur l'œuvre de ses mains. L'exorcisme ne suppose pas, comme on pourrait le croire, une théologie de la possession effective par le démon de l'âme des non-baptisés; une interprétation particulière du péché originel : tout cela est totalement en dehors de ses perspectives. Il veut contribuer, avec toute l'autorité et l'efficacité de la prière de l'Église, à affermir l'homme dans sa conversion, dans sa renonciation au péché, dans son abandon des idoles et des fêtes païennes, toutes choses qui assuraient une emprise du démon sur lui. L'exorcisme n'est pas une cérémonie subie passivement par le catéchumène : il engage ses attitudes et ses efforts; ce que l'Église fait sur lui par sa prière, il doit le faire lui

aussi en renonçant effectivement au démon et en lui fermant l'accès de son âme par un changement de vie :

> Ce que nous commençons en vous par les adjurations faites au nom de votre Rédempteur, achevez-le par un examen approfondi de votre âme et par la contrition du cœur. Nous luttons par nos prières et par les exorcismes contre les ruses perfides de ce vieil ennemi, vous devez de votre côté persévérer dans la prière et la contrition du cœur... Voilà pour le moment votre œuvre et voilà votre travail [14].

Ce thème essentiel du changement de vie, de la rupture complète avec un passé de péché et de paganisme, avec un cadre social dont le démon semble le roi, est comme le tableau de fond de la catéchèse. Il trouve son expression la plus haute au moment même ou le catéchumène va enfin recevoir le baptême après lequel il a soupiré si longtemps. Devant les fonts sacrés, il s'est dépouillé de ses vêtements; le voilà tout nu, comme un lutteur dans l'arène. Justement, on le frotte d'huile, comme les athlètes. Remarquons en passant la méthode de l'Église dans le choix de ses rites. Aujourd'hui l'onction de l'huile des catéchumènes sur la poitrine et entre les épaules est un geste incompris des assistants, et parfois du prêtre lui-même : il faut d'abord savoir que c'est l'organe témoin d'une onction par tout le corps. Mais lorsqu'il a été institué, il évoquait un spectacle qui était familier aux gens de ce temps-là : tous avaient assisté aux jeux du stade, pour lesquels la foule se passionnait, et tous avaient vu les lutteurs se frotter d'huile avant d'engager leur compétition. Il y avait donc là une pédagogie très parlante, qui se passait d'explications. Le catéchumène comprenait aisément que c'est le moment d'engager un combat, et la transposition sur le plan spirituel était assurée par un dialogue très rapide :

> Renonces-tu à Satan ? — J'y renonce.
> Et à toutes ses œuvres ? — J'y renonce.
> Et à toutes ses fêtes ? — J'y renonce.

Voilà donc, par la force éducative des rites, le chrétien

14. S. Augustin, *Sermon 216*, Éd. Vivès, 18, 161.

bien convaincu que le baptême est un redoutable engagement de vie, que c'est à une lutte qu'il va, et que son existence est complètement changée.

Mais ces renoncements, cette lutte n'ont qu'un but : faire place au Seigneur, permettre la contemplation des vérités saintes, prendre conscience de sa dignité d'enfant de Dieu. Il ne suffit pas pour être sauvé de changer de vie; il faut croire. Au troisième scrutin, la voix de l'évêque ne se fait pas entendre aussitôt après la lecture de l'épître. Pendant que l'on chante la psalmodie du graduel, les catéchumènes étonnés voient soudain s'avancer, en une majestueuse procession, quatre diacres venant de la sacristie, vêtus de leur blanche robe et portant sur leur poitrine un livre fermé richement relié. Ces diacres s'approchent de l'autel, déposent chacun leur livre à un angle de la table et attendent, immobiles. L'évêque explique alors aux catéchumènes qu'on va leur livrer la loi du Seigneur, les saints Évangiles; chaque diacre lit une page de l'Évangile qu'il portait, et l'évêque commente. Comment, après cela, s'étonner que les nouveaux chrétiens fassent de l'évangile leur livre de chevet et demandent à leur mort à être enterrés avec lui ? Et dans la même cérémonie on leur « livre » le symbole et l'oraison dominicale, qu'ils entendront désormais commenter un peu chaque fois, et qu'ils devront répéter, « rendre » au moment du baptême.

De tels rites, commentés par le célébrant et vécus par le catéchumène à un moment émouvant, devaient être plus efficaces que bien des instructions. Le souffle liturgique serait-il aujourd'hui éteint au point que nous ne puissions pas recréer une liturgie catéchétique, continuer à assurer une éducation proprement « dramatique » faisant appel à tout ce qu'il y a de profondément humain dans l'*action sacrée* ?

III

Les instructions elles-mêmes, les sermons catéchétiques donnés par les Pères dans ces réunions préparatoires au baptême, méritent notre attention pour la

forme très spéciale qu'elles adoptent. Il est remarquable de constater que cette méthode est identique à Jérusalem, à Milan, à Hippone, preuve que nous avons affaire, non pas à la conception particulière du génie de tel ou tel Père, mais à une tradition constante en vigueur partout.

Il y a d'abord, nous semble-t-il, le parti pris d'éviter le plus possible la controverse théologique à une époque où cependant les disputes doctrinales étaient vives dans l'Église. Je sais bien que saint Augustin et surtout saint Cyrille de Jérusalem s'oublient parfois un peu à ratiociner : c'est plutôt rare, car la catéchèse ne comprend pas une étude des « mystères de la religion » au sens et suivant la méthode de nos catéchismes d'aujourd'hui. Un fait caractéristique, c'est la différence profonde qui existe entre le symbole des conciles du IV[e] siècle (Nicée-Constantinople) et le symbole baptismal[15]. Le premier est une formulation théologique, savante, développant avec les termes abstraits des écoles l'égalité du Fils et du Père; le second est la présentation concrète et historique de l'œuvre du Père (création), de l'œuvre du Fils (incarnation et rédemption), de l'œuvre du Saint-Esprit et de la grande espérance du chrétien. Or on maintient toujours ce dernier symbole pour les catéchumènes même à l'époque et dans les régions où le symbole de Nicée est connu et répandu. On voit donc à quel point nous sommes loin aujourd'hui de cette conception catéchétique, puisque notre enseignement est plus spéculatif que concret, plus systématique qu'historique.

Saint Augustin tient tout particulièrement à ce que la catéchèse se présente comme une esquisse historique, et il en dessine les grandes lignes dans le *De catechizandis rudibus*. Quelques grands tableaux jalonnant la suite des préparations divines du mystère de la Rédemption : d'Adam à Noé, Abraham, David, la captivité de Babylone — on dirait que l'évêque d'Hippone suit pas à pas les leçons

15. Le *Symbole des apôtres* de notre liturgie est le symbole baptismal romain. Celui de Jérusalem se restitue aisément du texte des catéchèses de saint Cyrille, *P. G.*, 33, 533 : il est, à peu de choses près, identique au symbole romain.

de la vigile du samedi saint. Ensuite la vie de Jésus-Christ, puis la Pentecôte, la prédication des apôtres, saint Paul, les martyrs, la défaite des hérésies. C'est un véritable discours sur l'histoire universelle dans la lumière de l'Incarnation : *ab eo quod scriptum est « In principio fecit Deus caelum et terram » usque ad praesentia tempora Ecclesiae*[16].

La doctrine est toujours présentée comme un commentaire du *Credo* baptismal. Le *Credo* est en effet expliqué article par article, on le fait apprendre par cœur au catéchumène, et il devra le « rendre » (*redditio symboli*) comme il l'a « reçu » (*traditio symboli*).

Surtout, la doctrine est expliquée le plus possible en partant des rites sacramentels : on va ainsi aisément du visible à l'invisible, du « *sacramentum* » aux réalités surnaturelles. A cette méthode, saint Ambroise excelle : « Vous avez vu la fontaine, dit-il, mais vous n'avez pas vu l'objet de votre espérance, parce qu'il est invisible... » Il faut convenir que la date du baptême, au jour même de Pâques, et les rites de la messe aident beaucoup les Pères à faire comprendre aux futurs chrétiens et aux nouveaux chrétiens qu'ils entrent vraiment dans l'histoire du Christ, dans les mystères du Christ : c'était déjà apparemment le principe de saint Paul, et nous pouvons estimer par là l'importance de notre appauvrissement pédagogique, nous qui avons relégué le baptême et la messe dans le chapitre des « Moyens de sanctification ». Les chrétiens de l'antiquité connaissaient l'histoire du Christ parce qu'ils la vivaient dans le mystère.

Tous les prédicateurs de la catéchèse antique semblent également unanimes à faire dépendre la vie morale de l'engagement qui découle étroitement des sacrements reçus. La charité, notamment, est l'obligation toute particulière de ceux qui participent à l'eucharistie; elle est liée au symbolisme sacramentel même, et saint Augustin ne manque pas de le rappeler dans ses sermons pour la fête de Pâques, lorsque les nouveaux baptisés participent pour la première fois au repas du Seigneur.

Surtout, ce qui nous frappe le plus et nous surprend

16. 3, 5. Éd. Vivès, 21, 397.

un peu quand nous lisons les catéchèses patristiques, c'est l'usage universel de comparaisons scripturaires pour expliquer les mystères et plus généralement la doctrine. L'eau du baptême est l'occasion d'évoquer les eaux du déluge, le passage de la mer Rouge, la guérison de Naaman le lépreux, le Jourdain où Jésus a été baptisé. Le chrétien qui sort de la piscine baptismale est un *délivré*, comme les Juifs ont été délivrés de l'Égypte, délivrés de Babylone, où ils étaient captifs. L'Esprit-Saint qui est reçu en même temps que l'on est lavé par l'eau, c'est celui qui planait sur les eaux à la Création, celui qui a donné le souffle de vie à Adam, celui qui est apparu au baptême de Jésus et à la Pentecôte. L'exposé des perfections de Dieu que saint Cyrille propose comme commentaire de la première parole du symbole πιστεύω εἰς ἕνα θεόν [17] est peuplé de réminiscences bibliques, qui lui enlèvent toute monotonie et tout caractère abstrait. Or les auditeurs à qui s'adressait cet enseignement venaient non pas du judaïsme, mais de la gentilité. Ils avaient sans doute autant de difficultés que nos contemporains à prendre contact avec la Bible. Cependant c'est la Bible qui leur est proposée comme initiation préalable : à Jérusalem, à en croire Ethérie, elle est présentée en plusieurs séances avant même la catéchèse, et à Rome, à défaut de monuments écrits, nous avons le témoignage bien émouvant des peintures cimétériales pour prouver que les fidèles étaient accoutumés à contempler les mystères chrétiens dans une symbolique scripturaire puisée dans l'Ancien Testament. De même que les catéchèses écrites qui nous ont été conservées chantent avec des comparaisons bibliques la Rédemption, la grâce, l'Esprit-Saint, ainsi les fresques des catacombes proclament dans le même langage la foi, le salut, la Résurrection. De part et d'autre, c'est une véritable *symphonie de symboles*, c'est une poétique sacrée.

La raison profonde de cette poétique sacrée mérite d'être notée soigneusement, et ceci nous ramène en somme au Pseudo-Denys que nous évoquions plus haut. La doctrine qu'il faut enseigner aux catéchumènes est

17. *Sixième catéchèse.*

une doctrine *sacrée*, séparée du profane, parce qu'elle touche Dieu et qu'elle nous propose la contemplation de choses invisibles à nos yeux terrestres. Le Seigneur peut être entrevu dans ses vestiges par la raison et la logique, mais pour aller plus avant dans la contemplation, il faut faire appel à des analogies sacrées, que le Seigneur lui-même nous a proposées dans ce but : « Tout ce qui a été écrit dans les Saintes Écritures avant l'avènement du Seigneur ne l'a été que pour signaler cet avènement et annoncer la future Église[18]. » Ainsi la pédagogie sacrée fait appel à la partie la plus noble de l'esprit humain, elle peut satisfaire le plus savant de ce monde, mais elle ne fait pas de place au rationalisme; elle se refuse à l'abstrait; elle se meut sur un plan différent de la logique, qui défaille devant le mystère. Elle procède par figures, « types » ou allégories, qui doivent se tirer de la seule Bible; encore ces figures ne sont pas prises isolément telles de simples comparaisons rhétoriques comme Plutarque pouvait en établir entre les grands hommes de Rome et d'Athènes : c'est en général, un faisceau *convergent* de plusieurs symboles bibliques pris simultanément de façon à évoquer des dimensions plus nombreuses, et à perdre ce que chacun a de singulier et de limité.

Lorsque, dans la veillée nocturne qui précédait son baptême, le catéchumène entendait relire, au milieu des chants, l'histoire de la création, le déluge, le sacrifice d'Abraham, l'agneau pascal, les trois enfants dans la fournaise, il revivait d'un coup toute la préparation des dernières semaines, toutes les instructions reçues : il voyait dans ces lectures un dessein profond, une unité qui échappe trop souvent aujourd'hui au fidèle qui, dans l'office du samedi saint, regrette tant de longueur : tout se présentait comme un cantique baptismal, comme une introduction dans le mystère du Christ.

*
* *

Il serait à désirer que les catéchistes d'aujourd'hui prennent conscience de ces « lignes de force » de la

18. S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, 3, 6. Vivès, 21, 398.

catéchèse antique. L'esprit de Dieu souffle toujours sur son Église, et il n'est pas possible qu'en nous enracinant toujours plus profondément dans la Tradition nous ne trouvions pas le secret d'une pédagogie sacrée adaptée à notre temps, ancienne par son esprit, toute nouvelle dans sa forme. Il s'agit de repenser complètement notre enseignement pour découvrir, dans la vie moderne, le principe de nouveaux gestes sacrés de la catéchèse; il s'agit de redonner à nos disciples le sens profond du sacré. Il s'agit pour nous de revenir à la Bible pour y renouveler notre poétique mystique. Il faut enfin recréer véritablement une liturgie prébaptismale, non par l'imitation archéologique du passé, mais par un effort d'initiative sous l'effet des mêmes préoccupations.

Aimé-Georges Martimort.

« CHRISTENLEHRE[1] »

Parmi les publications de la librairie Alsatia de Colmar qui, sous l'occupation allemande et malgré tant d'obstacles, ont contribué à l'épanouissement du renouveau liturgique en Alsace, il ne faut pas négliger l'une des moins imposantes par l'aspect extérieur et le nombre des pages; je veux parler du petit catéchisme composé par M. l'abbé Eugène Fisher, curé de la cathédrale de Strasbourg, et édité sous le titre : *Christenlehre* (Doctrine chrétienne).

« Ce petit livre de 64 pages, dit la préface, ne veut pas remplacer le catéchisme diocésain. Il se présente comme un instrument de secours pour les cas d'urgence où l'on ne dispose pas de ce catéchisme.

« La matière est ici ordonnée d'après un principe christocentrique. Le Christ doit, à chaque page, apparaître comme le centre. A cette fin on a cité, dans le texte même à apprendre par cœur, le plus grand nombre possible de paroles du Christ et de passages du Nouveau Testament. On a modifié la hiérarchie courante des trois parties principales et l'on a reporté en troisième lieu la doctrine morale. Si ce changement a été réalisé, c'est afin de pouvoir mettre dans la lumière convenable la grâce et les sacrements. D'abord l'*être* chrétien, ensuite l'activité chrétienne (voir à ce sujet Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, p. 155, et le Catéchisme romain).

« La section *Apprends à connaître le Christ* a été mise en tête à l'intention des élèves qui n'ont pas en mains une Histoire biblique. Elle vise à donner un court aperçu sur l'histoire du salut. »

Mieux que ces brèves indications, la table des matières donnera une idée précise de l'ordonnance de la matière enseignée. Nous y joindrons quelques citations empruntées à divers chapitres.

1. Eugène Fischer, *Christenlehre*. Colmar (Alsatia).

TABLE DES MATIÈRES

Introduction. — *Dieu et toi.*

Première partie. — *Apprends à connaître Jésus!*

I. — La préparation dans l'Ancien Testament.
II. — Naissance et enfance de Jésus-Christ.
III. — La vie publique de Jésus.
IV. — La Passion et la Mort de Jésus-Christ.
V. — La Résurrection et l'Ascension.
VI. — L'envoi de l'Esprit-Saint.

Deuxième partie. — *Écoute Jésus-Christ!*

I. — Jésus-Christ nous révèle le mystère de Dieu.
II. — Jésus-Christ nous révèle l'acte créateur de Dieu.
III. — Jésus-Christ nous révèle le mystère de l'homme.
IV. — Jésus-Christ nous révèle son propre mystère :
1) L'Homme-Dieu; 2) le Rédempteur; 3) Celui qui est glorifié à la droite du Père.

Troisième partie. — *Vis dans « le Christ Jésus ».*

I. — Jésus-Christ continue son œuvre rédemptrice sur la terre, par l'Église.
1) La détermination de l'Église (*die Bestimmung*).
2) La forme (*die Gestalt*) de l'Église.
3) Les propriétés de l'Église.
4) Les membres de l'Église.
II. — Jésus-Christ vit et agit dans les âmes par la grâce.
1) La grâce sanctifiante.
2) La grâce assistante (*die Gnade des Beistandes*).
III. — Jésus-Christ nous donne sa grâce par les sacrements.
1) Le Baptême; 2) La Confirmation; 3) Le Très Saint Sacrement de l'autel; 4) La Pénitence; 5) L'Extrême-Onction; 6) La consécration sacerdotale; 7) Le Mariage; 8) Les sacramentaux.
IV. — Jésus conduit l'univers à l'achèvement en Dieu.
1) L'achèvement de l'individu.
2) L'achèvement du monde.

Quatrième partie. — *Imite Jésus!*

I. — Jésus-Christ exige l'accomplissement de la volonté de Dieu.
II. — Jésus-Christ nous enseigne comment nous devons observer les commandements.
1) Le premier commandement.
2) Le deuxième commandement.
3) Le troisième commandement.
4) Le quatrième commandement.
5) Le cinquième commandement.
6) Le sixième et le neuvième commandement.
7) Le septième et le dixième commandement.
8) Le huitième commandement.
III. — Les commandements de l'Église.
IV. — Le péché.
V. — Le parfait chrétien.

*
* *

Les quatre questions que comporte l'introduction révèlent dès l'abord, comme le plan de l'opuscule, que le chrétien n'est pas seulement un homme qui admet une théorie et l'obligation à quelques formalités; l'œuvre du Christ n'est pas présentée avant tout comme une pédagogie divine par l'exemple et par la parole. Qu'on en juge!

Dieu et toi[1]

1. *Quel est l'itinéraire de notre vie* (unser Lebensweg) ?

Nous venons de Dieu qui a tout créé, nous devons retourner à Dieu qui appelle tous les hommes à la béatitude éternelle.

2. *Qui nous mène à Dieu ?*

Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est fait homme pour nous, nous conduit à Dieu.

Jésus-Christ a dit : « Personne ne vient au Père, si ce n'est par moi » (Jean, XIV, 6).

3. *Comment Jésus-Christ nous conduit-il à Dieu ?*

Jésus-Christ nous conduit à Dieu :
1) par la vérité qu'il nous enseigne;
2) par la vie divine qu'il nous apporte;
3) par les commandements qu'il nous donne.

Jésus-Christ a dit : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » (Jean, XIV, 6).

4. *Comment Jésus-Christ est-il encore présent parmi nous ?*

Jésus-Christ est encore présent parmi nous, par son Église qui, en son nom, nous enseigne, nous sanctifie et nous dirige.

Jésus-Christ a dit : « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Matth., XXVIII, 20).

*
* *

La deuxième et la troisième parties suivent le plan du symbole qui retrace l'économie de la Rédemption : le Père,

1. J'omets parfois, en traduisant cette page, les lignes en petits caractères qui sont adjointes, comme à toutes les pages, à chaque question.

qui a créé toutes choses et l'humanité, a envoyé son Fils qui, nous ayant instruits sur son propre mystère comme sur le mystère de Dieu et de l'homme, est mort et ressuscité pour nous, puis nous a envoyé son Saint-Esprit; c'est dans l'Église que nous recevons celui-ci, par la communion aux choses saintes, en union avec tous les sanctifiés, afin de ressusciter et de posséder la vie éternelle. De la sorte est bien marqué le caractère ecclésiastique des sacrements qui ne sont plus rejetés — comme dans les catéchismes fidèles à la malencontreuse division de Deharbe — en dehors du dogme, après la partie consacrée à la morale. Au surplus, M. Fisher n'a pas manqué, dans son rapide exposé, de souligner en une ligne indispensable, le christocentrisme des sacrements qui ne sont pas simplement des boîtes à remèdes, sans étroite liaison avec le Christ.

Voici le début du troisième paragraphe de la troisième partie :

III. Jésus-Christ nous donne ses graces par les sacrements.

122. *Comment Jésus-Christ veut-il nous donner ses grâces?*

Jésus-Christ veut nous donner ses grâces spécialement par le moyen des sacrements. Il dit : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ! » (Jo., VII, 37).

Par les sacrements, le Christ, qui demeure dans la gloire du ciel, atteint nos âmes. Saint Léon dit : « Ce qui était visible en Jésus-Christ est passé dans les sacrements. »

*
* *

Dans les pages consacrées à l'eucharistie et dont nous présentons ci-dessous quelques extraits, on retrouve (n. 139) une préoccupation analogue à celle qui s'affirmait dans le cahier II de *La Maison-Dieu*, page 139; et le caractère ecclésiastique de la communion sacramentelle n'est pas négligé (n. 143, 3).

3) Le très saint sacrement de l'autel.

Réunion dans le Christ.

a) *Le saint sacrifice.*

133. *Quel est le sacrifice de la Nouvelle Alliance?*

L'unique sacrifice de la nouvelle Alliance est le sacrifice de Jésus-Christ sur la croix. Saint Paul dit : « Le Christ s'est

offert une seule fois pour ôter les péchés de la multitude » (Hébr., IX, 28).

A son entrée dans le monde, Jésus-Christ dit : « Tu ne veux ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as formé un corps. Tu n'as pour agréables ni holocaustes ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : « Me voici, je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté. »

134. *De quelle manière ce sacrifice de Jésus-Christ a-t-il été offert ?*

Le sacrifice de Jésus-Christ a été offert de façon sanglante sur la croix, de façon non sanglante à la dernière Cène.

135. *Comment Jésus a-t-il offert son sacrifice à la Cène ?...*

136. *Qu'est-ce que fit Jésus, en prononçant les paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » ?*

Par ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », Jésus-Christ changea le pain et le vin en son corps sacré et en son sang, et il s'offrit, sous ces apparences, en sacrifice à son Père.

Ainsi, à la dernière Cène, Jésus-Christ a rendu mystérieusement présent son sacrifice qu'il allait le lendemain offrir sur la croix. Alors s'est réalisée la prophétie : « Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech » (Ps. CIX, 4).

137. *Quel pouvoir Jésus a-t-il donné aux Apôtres par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi » ?*

Par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », Jésus a donné à ses Apôtres le pouvoir de faire la même chose qu'il avait faite à la dernière Cène.

Ce pouvoir a passé des apôtres aux évêques et aux prêtres.

138. *Quand se produit encore aujourd'hui la même chose que Jésus a faite à la dernière Cène ?*

Ce que Jésus a fait à la dernière Cène se produit encore aujourd'hui à la sainte messe, lorsque le prêtre prononce les paroles de la consécration.

Alors Jésus devient présent avec le même amour et la même abnégation avec lesquels il offrait son sacrifice sur la croix.

Le pain et le vin sont changés au corps sacrifié du Seigneur, et Jésus-Christ est présent, vivant et tout entier, sous chacune des deux apparences et sous chaque partie de celles-ci.

139. *Qu'est-ce que c'est donc la sainte messe ?*

La sainte messe est la répétition de la Cène et par conséquent elle rend présent le sacrifice du Christ sur la croix.

Saint Paul dit : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne » (I Cor., XI, 26).

La sainte messe est : 1) une fête du souvenir : elle est un rappel reconnaissant de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Seigneur. Eucharistie signifie action de grâces; — 2) un sacrifice : Jésus-Christ est le nouvel Agneau pascal dont le sang scelle la Nouvelle Alliance; — 3) un repas sacrificiel; le don offert en sacrifice devient nourriture sacrificielle et crée la communauté de l'amour avec le Christ.

140. *Que devons-nous faire à la sainte messe?*

1) Nous prions avec le prêtre et nous écoutons la parole de Dieu (Avant-messe);

2) Nous nous offrons nous-même avec le pain et le vin (Offertoire);

3) Nous offrons avec le prêtre le corps sacré du Seigneur en lequel nos dons ont été transformés (Consécration, acte du sacrifice);

4) Nous offrons le Corps sacré du Seigneur (Communion, repas sacrificiel).

Après la consécration, nous prions avec le prêtre : « Nous offrons à votre glorieuse majesté, de vos dons et présents, un sacrifice pur, un sacrifice saint, un sacrifice sans tache, le pain sacré de la vie éternelle et le calice de l'éternel salut. »

b) *La sainte communion.*

141. *Par quelles paroles Jésus-Christ a-t-il promis la sainte communion?*

Jésus-Christ a promis la sainte communion par ces paroles : « Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (Jo., VI, 52).

Jésus-Christ a institué la sainte communion à la dernière Cène.

142. *Que recevons-nous dans la sainte communion?*

Dans la sainte communion nous recevons le corps et le sang de Jésus-Christ comme nourriture de notre âme pour la vie éternelle.

143. *Qu'est-ce que Jésus-Christ accomplit en nous par la sainte communion?*

1) Par la sainte communion, Jésus-Christ s'unit à nous et augmente les forces de la vie divine.

2) Il nous guérit des péchés véniels, et nous donne le goût du bien avec la force pour l'accomplir.

3) Il fortifie l'union des fidèles, membres de son corps qui est l'Église.

Communion signifie réunion. Non seulement réunion des fidèles avec le Christ, mais aussi réunion des fidèles entre eux.

Par la sainte communion, le corps aussi est sanctifié et préparé à la résurrection glorieuse. Jésus-Christ a dit : « Celui qui mange ma chair

et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. »

*
* *

Si l'homme a reçu de nouveaux commandements, c'est que le Christ, homme nouveau, est venu dans le monde pour refaire ses frères en humanité : *quia Dominus ac Redemptor noster novus homo venit in mundum, nova praecepta dedit mundo* (saint Grégoire le Grand, *in Evang. hom.* 32, au troisième nocturne, deuxième schéma, du Commun d'un martyr). Aussi bien M. Fisher a marqué le caractère christocentrique de la morale chrétienne[1], qu'il a, au reste, exposée d'une façon positive, et non pas d'après le schème des péchés opposés aux commandements. La connexion intime de la grâce divine et du précepte a été bien marquée par le texte (*Ex.*, xx, 2) qu'il cite avant de passer en revue les devoirs envers Dieu : « Je suis le Seigneur, ton Dieu. C'est moi qui t'ai tiré de la servitude des Égyptiens (préfigure du baptême!). Tu dois n'avoir aucun dieu étranger à côté de moi. » La grâce, preuve de la particulière dilection divine, comporte l'accomplissement du précepte. La vie chrétienne n'est pas une magie salutaire; elle est l'imitation d'un exemple en même temps qu'un incomparable bienfait. Ainsi se trouve assurée l'intelligence de l'Église et de la liturgie[2].

H. C.

1. Dom Vonier a tenté de mettre en lumière ce caractère christocentrique dans son petit livre, *The Christian Mind*, Londres, 1920, traduit par J. Reymond, sous ce titre : *L'esprit chrétien*, Avignon, Aubanel, 1923. Voir spécialement les chapitres III, IV, VIII et IX.

2. La *Christenlehre* doit paraître incessamment au C.P.L., traduite par M. l'abbé Heitz.

BAPTEME ET EUCHARISTIE

Lorsque les néophytes de l'ancienne Église d'Espagne déposaient les vêtements blancs des nouveaux baptisés, le pontife leur adressait une exhortation solennelle[1] et récitait sur eux une oraison, conçue selon le type des riches formules doctrinales qui caractérisent la liturgie mozarabe (ancienne liturgie espagnole) : *Oratio propter albas tollendas*[2].

Domine Jesu Christe, Redemptor mundi, quem verum hominem veraciter ex homine natum, Deus Pater suum Filium esse *signavit*; confirma in hanc familiam tuam, quod tuo nomine signata, sacro liquore mundata, tuoque spiritu plena existit, etiam tuo corpore et sanguine satiatam se gaudeat et redemptam, ut haec sacramenta, quae in novitatem vitae perceperunt, ita ad usum salutis indesinenter obtineant, ut ad remunerationem beatitudinis ex hoc securi accedant.

Seigneur Jésus-Christ, Sauveur du monde, vrai Homme, né de notre race, que Dieu le Père a reconnu comme son Fils, fortifiez dans votre famille ces dons qui l'ont marquée à votre image; purifiée par l'eau sainte, remplie du Saint-Esprit, rassasiée de votre corps et de votre sang; faites que ces sacrements les entretiennent dans cette vie, pour arriver ainsi à la récompense bienheureuse.

Cette oraison marque toutes les étapes que devait parcourir successivement le catéchumène pour passer de la mort à la vie dans le mystère pascal. Et ce serait mal comprendre l'initiation chrétienne qui d'y voir uniquement l'administration du baptême. Quatre opérations se succèdent pour consommer notre renaissance; et notre oraison les indique explicitement :

1. Voir le sermon de saint Ildephonse de Tolède, *De Cognitione Baptismi*, c. 142; *P. L.*, t. 96, col. 171-172.

2. Dom Ferotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Paris, 1912, col. 263 : « Missa in die tertia Pasche quando et baptizatis infantibus albae tolluntur. » Dans la liturgie mozarabe, on déposait les vêtements blancs le mardi de Pâques, contrairement à la liturgie romaine : « Sabbato, in albis depositis. »

1) *Tua familia tuo nomine signata :* il s'agit du sacramental le plus solennel de l'Église, le catéchuménat, appelé *signatio*, à cause des multiples signes sacrés qu'il comportait, et qui s'achevait par la tradition solennelle des Évangiles, du Symbole de foi et du *Pater*. Selon l'antique langage, il était un des quatre *sacramenta* de l'initiation.

2) *Sacro liquore mundata :* le baptême.

3) *Tuo spiritu plena :* la confirmation.

4) *Tuo corpore et sanguine satiata :* l'eucharistie.

Cette grandiose et antique fonction pascale, qui se déroulait dans la nuit du samedi saint, la grande Nuit, et que l'on pourrait appeler la Pâque annuelle du Corps mystique, recèle dans sa réalité quadrilobée des richesses de vie spirituelle et des enseignements profonds que nous voudrions rénover, en les adaptant aux contingences pastorales actuelles : *non nova sed nove.*

La question spéciale qui va nous occuper est très limitée : Pourquoi toute l'antiquité a-t-elle soudé dans une seule fonction cultuelle la collation de ces deux sacrements : le baptême et l'eucharistie ? En d'autres termes, quels sont les rapports qui unissent ces deux réalités sacramentelles ? Tel est l'argument précis de notre exposé.

Pour procéder avec ordre, fixons au préalable, en guise d'introduction, la nature précise des rapports dont il s'agit. Nous aborderons ensuite l'examen de notre sujet :

1) Les données de l'histoire sur ces rapports.

2) Les enseignements de la théologie et spécialement de saint Thomas d'Aquin.

3) Les applications concrètes, susceptibles d'être utilisées aujourd'hui.

Introduction

La nature de ces rapports

a) Serait-ce pure *juxtaposition* ? Une circonstance historique purement fortuite aurait rapproché ces deux réalités dans une cérémonie unique. Une simple coïncidence extérieure, voire une commodité matérielle, peut avoir suggéré cette unification rituelle, bloquant à la longue, dans une

initiation sommaire, ces différents sacrements. Le même phénomène s'est produit jadis pour la collation des ordres mineurs. Contrairement à la loi, on s'était accoutumé à supprimer les interstices et à conférer en une seule cérémonie les quatre ordres. Il a fallu une disposition législative formelle (can. 978) pour supprimer cet abus. Des soucis de ce genre et (qu'on me passe cette expression) des raisons de sacristain ne sont pas intervenus, faut-il le dire, dans la genèse de cette solennité, la plus vénérable et la plus universelle du culte chrétien, de celle que l'on peut appeler en toute vérité la grande « Célébration » de la communauté des fidèles.

b) Il y a donc un rapport plus profond. Serait-il d'ordre purement *juridique et disciplinaire*? Pour entrer dans les secrets de la vie chrétienne, pour être initié, le grand « Mystère de la foi », celui que protégeait spécialement la discipline de l'arcane, devra être dévoilé. Sans cette initiation finale, le nouveau venu reste un profane, un étranger indigne d'assister à l'assemblée des Frères. On comprend donc que l'Église, pour parfaire la formation de ses néophytes, exige la révélation totale des mystères eucharistiques.

c) Mais il y a plus; et nous atteignons ici le vrai argument de notre exposé. Il existe entre ces deux sacrements un *rapport organique*, intrinsèque, qui tient à la nature même de ces deux réalités. Le baptême nous destine aux saints mystères; il est tout orienté vers eux; il les appelle et les postule; il est aiguillé, polarisé vers l'eucharistie, comme l'aimant vers le pôle. L'eucharistie est dans le baptême comme le fruit est dans la fleur. La parole du Maître : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous », fait entrevoir l'intimité et la profondeur de ces relations; et la tradition chrétienne ne s'y est pas trompée. Faute de cette union inséparable et vitale, dont nous aurons à préciser les exigences, le baptême est vain et inefficace; c'est un moyen inutile qui manque sa fin; un temple sans sanctuaire et sans autel. Le baptisé qui reste étranger à l'eucharistie est un fils sans piété filiale et sans amour : un saint avorté.

Tel est l'objet de notre exposé.

Première partie

Les données de l'histoire

La discipline ancienne de l'Église nous révèle une simultanéité constante dans l'administration de ces deux sacrements. Jusqu'au XII[e] siècle environ, l'initiation chrétienne comprend invariablement le baptême, la confirmation et l'eucharistie. La preuve d'un rapport organique entre ces réalités n'est pas décisive, sans doute; mais le fait et les circonstances qui l'accompagnent sont tout à fait significatifs et moralement probants.

Des origines au XII[e] siècle, nous distinguerons quatre étapes dans cette discipline.

1) *Les trois premiers siècles.* — Contentons-nous pour cette période de citer ici trois témoins de première valeur et tout à fait explicites qui remontent aux II[e] et III[e] siècles.

Saint Justin († 167), dans sa célèbre lettre-apologie adressée à l'empereur Antonin le Pieux vers 150, écrivait : « Nous vous exposons maintenant de quelle manière nous sommes consacrés à Dieu et renouvelés par le Christ, de peur que l'on ne s'imagine que nous le dissimulons malicieusement. Ceux qui sont persuadés de la vérité de notre doctrine et qui s'engagent à mener une vie conforme à cette croyance (catéchuménat), nous les obligeons à jeûner, à prier... Ensuite nous les amenons au lieu où est l'eau, et ils sont régénérés de la manière que nous l'avons été... Les prières finies, nous nous saluons par le baiser, et on présente à celui qui préside l'assemblée des Frères du pain et une coupe de vin et d'eau. Les ayant pris, il donne louange et gloire au Père par le nom du Fils et du Saint-Esprit et fait une longue action de grâces... Ensuite ceux que nous appelons diacres distribuent à chacun le pain, le vin et l'eau consacrés par l'action de grâces[3]... » Commentant ce texte, Mgr Duchesne conclut : « L'initiation chrétienne, telle que nous la décrivent les documents depuis la fin du

3. *P. G.*, t. 6, col. 428.

IIe siècle, comprenait trois rites essentiels : le baptême, la confirmation et la première communion[4]. »

Cinquante ans plus tard, TERTULLIEN († 240) décrit dans son *Traité de la résurrection de la chair* le rituel de l'initiation : « On lave le corps pour purifier l'âme... On impose les mains sur le corps pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit-Saint... On nourrit le corps du chrétien de la chair et du sang du Christ, afin que l'âme s'engraisse de Dieu[5]... » Nous nous contentons de cette citation squelettique, qui dépare le bel exposé du génial écrivain, mais qui suffit à démontrer que cette trilogie sacramentelle est inséparable dès le IIIe siècle. Enfin, à la même époque, le grand témoin de l'Église d'Afrique, SAINT CYPRIEN, évêque de Carthage († 250) résume en deux mots lapidaires toute l'initiation : « ... *Sic a baptizatis et Spiritum sanctum consecutis, ad bibendum calicem Domini pervenitur.* — Ceux qui ont été baptisés et ont reçu l'Esprit-Saint arrivent ainsi à boire le calice du Seigneur[6]. » L'expression de saint Cyprien : *pervenitur*, est suggestive : le calice du Seigneur semble la fin à laquelle aboutit l'initiation.

2) *Du IVe siècle à Charlemagne.* — Jusqu'ici les catéchumènes sont en très grande majorité des adultes; dès lors la coutume de donner la première communion le jour même du baptême paraît assez naturelle, et moins concluante pour notre thèse. A partir du IVe siècle, aux catéchumènes adultes se joignent de plus en plus nombreux des nouveau-nés. Saint Augustin, les Constitutions apostoliques (écrites à Antioche au IVe siècle, selon Mgr Duchesne[7]); les Canons d'Hippolyte, de la même époque[8], tous ces témoins parlent du baptême des petits enfants. Or, pour eux, aucune distinction disciplinaire : c'est le même jour, au cours de la même cérémonie, que le néophyte reçoit les trois sacrements de l'initiation, sans qu'aucune différence soit envisagée. Les nouveau-nés, eux aussi, font leur première communion le jour de leur baptême.

4. *Origines du culte chrétien*, 5e édit., 1925, p. 309.
5. *P. L.*, t. 2, col. 806.
6. *Ibid.*, t. 4, col. 380.
7. *Origines du culte chrétien*, 5e éd., 1925, p. 57.
8. *Ibid.*, p. 543.

Dans le Recueil disciplinaire de GENNADE de Marseille († 493), on lit cette prescription : « S'il y a parmi les néophytes des petits enfants... qui n'ont pas l'intelligence de la doctrine, les personnes qui les ont présentés au baptême répondront pour eux. On imposera les mains à ces petits enfants, on les marquera avec le saint Chrême, on les admettra à participer au mystère eucharistique[9]. » Et cette prescription de Gennade deviendra classique pendant tout le Moyen-Age, au point que l'évêque Yves de Chartres († 1116) en fera encore la norme disciplinaire de son diocèse.

La tradition de l'Église d'Afrique est identique; et SAINT AUGUSTIN († 431) parle rarement du baptême conféré à l'enfant sans mentionner l'eucharistie. « Le pape Innocent, de bienheureuse mémoire, écrit-il, l'a dit lui-même : sans le baptême et sans la participation au Corps du Seigneur, les petits enfants n'ont pas la vie[10]. » Cette doctrine sera condamnée plus tard, nous dirons tout à l'heure dans quel sens. Mais retenons pour le moment que le grand docteur considérait comme essentiel ce rapport entre les deux sacrements. Au surplus, le fait qu'on applique aux enfants la même discipline qu'aux adultes, sans l'ombre d'une hésitation, prouve que cette coutume était considérée comme pleinement conforme à la nature des choses.

3) *A l'époque de Charlemagne.* — La grande fonction de l'initiation chrétienne qui se déroulait dans la nuit de Pâques à la basilique du Latran avait lieu dans toutes les cathédrales d'Occident. Rappelons de préférence, puisqu'elles sont celles de nos ancêtres, les vénérables coutumes des Églises franques à l'époque de Charlemagne. Les documents abondent : on possède les pontificaux et les rituels de tous les principaux diocèses des anciennes Gaules. Ces livres liturgiques, tous de la même époque (du VIII[e] au IX[e] siècle), décrivent longuement les solennelles cérémonies de la grande Nuit pascale, identiques dans les différentes Églises, sauf quelques variantes insignifiantes. Nous résumons brièvement le rituel de l'Église de Reims du VIII[e] siècle[11].

9. *P. L.*, t. 58, col. 993.
10. *Ibid.*, t. 44, col. 576.
11. *Ibid.*, t. 78, col. 347.

La fonction du samedi saint était très longue : elle commençait vers quatre heures de l'après-midi pour se terminer à l'aube de Pâques : « *quae lucescit in prima Sabbat* — aux premières lueurs de l'aube du dimanche de la Résurrection ». Le Corps mystique ressuscitait avec le Christ de chair.

Les prières de la bénédiction des fonts terminées, le baptême commence. La communauté est réunie dans le baptistère : de là les vastes proportions de ces anciens édifices. « Les acolytes se sont déchaussés; ils ont revêtu des robes blanches. Ils entrent alors à même dans l'eau et reçoivent des mains des parents les petits enfants... On fait pour chacun trois immersions profondes : « Je te baptise au nom du Père (première immersion), et du Fils (deuxième immersion), et du Saint-Esprit (troisième immersion)... » Suivent les autres rites du baptême et ceux de la confirmation que nous passons sous silence.

On se rend en grand cortège, au chant des litanies, à l'église principale pour la messe solennelle de la nuit de Pâques. Tous les nouveaux baptisés vont y faire leur première communion. Et plusieurs prescriptions du rituel montrent bien qu'il s'agit de tout-petits : « Il faut avoir soin de ne rien faire prendre aux enfants après qu'ils ont été baptisés, on ne doit même pas les allaiter jusqu'à ce qu'ils aient communié. » Et plus loin : « Si quelque enfant a communié n'étant pas à jeun, sa mère jeûnera pendant quarante jours. »

Si, par suite de l'absence de l'évêque, l'enfant n'a pas reçu la confirmation, « un prêtre devra cependant donner à l'enfant nouvellement baptisé le Corps et le Sang du Seigneur[12] ». Si l'enfant est trop jeune pour avaler les espèces du pain, l'évêque donne à l'enfant un peu du vin consacré, en lui disant : « Que le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ te garde pour la vie éternelle. Amen[13]. »

Pendant les sept jours de l'octave pascale, parents et enfants viendront chaque jour assister à la messe : « Les parents y feront l'offrande au nom de leurs enfants nouvelle-

12. Martène, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, l. IV, chap. xxiv, t. III, p. 158.
13. *Ibidem*.

ment baptisés et chaque jour parents et enfants communieront[14]. »

Tous ces points de discipline, que nous venons de rappeler brièvement, montrent à l'évidence que l'eucharistie est inséparable du baptême : ni l'omission de la confirmation, ni l'impuissance physique de l'enfant à communier sous les espèces du pain, ne dispense le nouveau baptisé de la participation aux mystères eucharistiques dans la nuit même de son baptême : sa résurrection avec le Christ ne serait pas achevée.

4) *Jusqu'au XII^e siècle.* — Au cours de ce siècle, nous assistons à un phénomène déconcertant : le brusque abandon d'une discipline aussi ancienne et aussi universelle que l'Église. Il n'entre pas dans notre sujet de rechercher les causes de ce changement, d'autant plus surprenant que toute l'Église orientale conserve jusqu'aujourd'hui cette antique initiation chrétienne qui était commune aux deux Églises. J'ai été moi-même témoin en Russie de la première communion sous les espèces du vin d'un nouveau-né, immédiatement après son baptême et sa confirmation par le prêtre.

Encore au début du XII^e siècle, le théologien Guillaume de Champeaux, évêque de Langres († 1122), écrivait : « Aux petits enfants qui viennent d'être baptisés, on ne donne que le calice; ils ne peuvent pas manger le pain. Mais ils reçoivent le Christ tout entier dans le calice[15]... » Suivent des discussions théologiques au sujet de la communion sous les deux espèces[16].

De plus en plus cependant la discipline tombe en désuétude, et les interdictions se multiplient. Dès 1196, Eudes de Sully, évêque de Paris, dans sa lettre synodale, défend strictement la communion des petits enfants[17].

Enfin, en 1215, le IV^e concile de Latran consacrait la discipline nouvelle. Dans son canon 21^e, par son décret *Omnis utriusque sexus*, il permettait de retarder jusqu'à l'âge de

14. *P. L.*, t. 188, col. 956.
15. *Ibid.*, t. 163, col. 1839.
16. On trouvera de nombreuses citations sur ce sujet dans l'ouvrage de Louis Andrieux, *La Première Communion*, Paris, Beauchesne, 1911, 1^re partie, chap. III.
17. Labbe, *Sacrosancta Concilia*, t. X, col. 1809.

discrétion l'admission des enfants à la première communion : « Tout fidèle de l'un ou l'autre sexe, lorsqu'il est parvenu à l'âge de discrétion, doit confesser ses péchés au moins une fois l'an... et recevra avec dévotion, au moins à Pâques, le sacrement d'eucharistie. »

Notre rapide enquête historique est achevée. Incontestablement, toute cette discipline ancienne dépose en faveur de notre thèse : les circonstances qui l'entourent; son observation unanime pendant douze siècles, sans qu'aucune objection ait été soulevée; les affirmations des conciles et des théologiens, tout suppose un rapport de finalité intrinsèque entre le baptême et l'eucharistie : ces deux sacrements sont inséparables.

Deuxième partie

Le point de vue théologique

Nous voudrions préciser trois points :

1) La doctrine du Concile de Trente sur ce sujet.
2) Les errements théologiques du XIII[e] au XVI[e] siècle.
3) La lumineuse doctrine de saint Thomas.

I. *La doctrine du Concile de Trente.*

A première vue l'enseignement du Concile de Trente semble peu favorable à notre thèse. Voici le décret porté le 16 juillet 1562 dans la XXI[e] session : « Enfin le saint Concile enseigne que les enfants privés de l'âge de raison ne sont obligés par aucune nécessité à recevoir l'eucharistie... En effet, ils ne peuvent pas à cet âge perdre la grâce des enfants de Dieu, qu'ils ont acquise par le baptême. »

Un canon spécial sanctionnait cette définition : « Si quelqu'un dit que la communion de l'eucharistie est nécessaire aux petits enfants, avant qu'ils soient parvenus à l'âge de discrétion, qu'il soit anathème. »

Faisons quelques remarques :

A) Le Concile n'a pas suivi les suggestions de nombreux théologiens qui voulaient une condamnation *positive* de la communion précoce, condamnation qui aurait comporté

un blâme et un désaveu d'une discipline séculaire de l'Église, et toujours en honneur dans toutes les Églises orientales. On adopta sagement la forme *négative* : on n'est anathème que si on affirme la nécessité de la communion des petits enfants pour le salut; mais on est libre de penser et d'affirmer que la communion des petits est préférable; et que la discipline de l'Orient comme la coutume douze fois séculaire de l'Occident méritent tous les éloges.

La même sagesse, notons-le en passant, inspira à ce Concile le décret relatif à l'illégitimité du divorce en cas d'adultère. Sur cette question également, un décret *négatif* fut porté : l'anathème atteignait exclusivement ceux qui condamnaient comme fausse l'interprétation de l'Église occidentale, sans rejeter d'aucune façon par conséquent l'interprétation orientale. Grâce à l'influence de l'épiscopat de Vénétie, plus en relations avec les Églises orientales, ces sages tempéraments furent apportés à la rigueur des décrets. Dans la question qui nous occupe, la communion des petits enfants n'est donc nullement condamnée par l'Église.

B) Le motif donné par le Concile, à savoir : « Les enfants ne peuvent pas à cet âge perdre la grâce de fils de Dieu qu'ils ont acquise par le baptême », ne paraît pas péremptoire. Le vrai principe qui guida l'Église jusqu'au XII[e] siècle est exprimé par le cardinal DE CUSA († 1464) : « L'enfant reçoit la vie surnaturelle au baptême. Rien ne l'empêche dès lors de participer à l'alimentation spirituelle, d'autant plus qu'aucune disposition mauvaise ou imparfaite ne mettra obstacle dans l'âme de cet innocent à l'action vivifiante du sacrement, qui, de lui-même, opère infailliblement, dès l'instant que celui auquel on l'administre possède la vie surnaturelle[18]. »

II. *Les errements théologiques du XIII[e] au XVI[e] siècle.*

Nous ne nous attarderons pas à relever tous les arguments des théologiens contre la communion des nouveau-nés. Le texte de saint Paul[19] : « *Probet autem seipsum homo... non dijudicans corpus Domini* », fournit le thème habituel aux

18. Cité par ANDRIEUX, *op. cit.*, p. 82.
19. I Cor., II, 29.

adversaires. Au Concile de Bâle (1433) plusieurs orateurs demandent une condamnation explicite et positive, développant longuement que l'enfant est incapable de cet examen consciencieux qu'exige l'apôtre; et que, dès lors, c'est commettre une grande irrévérence envers ce très divin sacrement que d'admettre des enfants avant l'âge de raison : « Celui qui mange et boit sans discerner le Corps du Seigneur mange et boit son propre jugement. »

Le Concile de Constance (1418) adressa même une requête à l'empereur pour lui demander de faire cesser la communion des petits enfants dans tout son royaume[20].

On trouve même à cette époque des écrivains tellement peu informés qu'ils affirment que cette discipline n'a jamais existé dans l'Église latine; et qu'elle a été introduite dans l'Église orientale à la faveur du schisme.

En présence de ces étroitesses et de ce parti pris, on comprend les mises au point du Concile de Trente et la sage réserve dont il a fait preuve. Nous donnons ici le texte complet de son décret dont les faits rapportés plus haut feront mieux comprendre toute la portée.

« Le saint Concile enseigne que les petits enfants encore privés de l'usage de la raison ne sont nullement tenus de recevoir sacramentellement l'eucharistie. Ils ont été régénérés dans les eaux du baptême et incorporés au Christ. A leur âge, ils sont incapables de perdre la grâce de fils de Dieu, qui leur est conférée.

« Ce n'est pas à dire qu'il faille condamner l'antiquité si, en plusieurs endroits, elle observa la coutume contraire. Les anciens Pères eurent certainement de leur temps de bonnes raisons pour agir comme ils le firent. On doit croire qu'ils recommandèrent cette communion des petits enfants sans estimer jamais que cette communion était indispensable pour le salut.

« En conséquence, si quelqu'un déclare qu'il est nécessaire et de précepte divin de donner la communion aux enfants avant les années de discrétion, qu'il soit anathème[21]. »

20. Martène, *Script. Coll.*, IV, 162.
21. Sess. XXI, chap. IV. Denzinger, 10e édit., nos 933-937.

Telle est donc la doctrine de l'Église sur notre sujet : avant l'âge de raison la communion n'est pas indispensable ni de précepte divin pour le salut; mais l'antique discipline est sauve; et l'union inséparable et organique entre les deux sacrements est, théoriquement au moins, légitime.

III. *La doctrine de saint Thomas.*

Le lumineux enseignement de saint Thomas, qu'il nous reste à résumer brièvement, va nous donner la vraie doctrine en cette matière. Le grand docteur appartient à une époque favorable pour traiter cette question († 1274). Au XIII[e] siècle, on est tout près encore de l'ancienne discipline; et, d'autre part, le récent décret du Concile de Latran n'a pas encore été l'objet des commentaires tendancieux dont nous avons parlé.

A) *Enseignement direct.* — *a*) L'eucharistie est la consommation de la vie chrétienne : *quasi consummatio vitae spiritualis* (III[a] P., qu. 73, art. 3).

b) En effet, elle renferme en elle toutes les richesses de la vie éternelle et est instituée pour nous communiquer celle-ci : « *Competit huic sacramento quod causet adeptionem vitae aeternae* » (qu. 79, art. 2).

c) Les sacrements doivent s'orienter vers elle comme vers leur fin (qu. 73, art. 3).

d) Le baptême a pour but de préparer l'âme à la réception de l'eucharistie : « *Sacramentum baptismi ordinatur ad eucharistiae receptionem...* » (qu. 65, art. 3).

Mais voici une affirmation encore plus catégorique de notre thèse. « Personne, dit le Docteur, ne possède la grâce avant la réception de ce sacrement (l'eucharistie) si ce n'est en vertu d'un vœu de le recevoir : « *Nec aliquis habet gratiam ante susceptionem hujus sacramenti, nisi ex aliquo voto ipsius* » (qu. 79, art. 1, ad 1[um]). Et à un autre endroit il soulève une difficulté : l'enfant baptisé ne peut pas comme l'adulte avoir ce désir qui oriente son baptême vers l'eucharistie. Nous voilà au cœur du sujet. La réponse est lumineuse : « Par le baptême l'homme est disposé à la réception de l'eucharistie; dès lors, par le seul fait que les

enfants sont baptisés, ils sont destinés, par la volonté de l'Église, à recevoir l'eucharistie; et de même que c'est l'Église qui croit à leur place, c'est elle aussi qui désire pour eux l'eucharistie. « ... *Quia per baptismum ordinatur homo ad eucharistiam; et ideo* ex hoc ipso *quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad eucharistiam; et sicut ex fide Ecclesiae credunt, ita ex intentione Ecclesiae desiderant eucharistiam, per consequens recipiunt rem ipsius* » (qu. 73, art. 3).

Et il précise à un autre endroit : « ... *Nisi ex aliquo voto ipsius, vel per se ipsum, sicut adulti; vel voto Ecclesiae, sicut parvuli* — Si ce n'est en vertu du vœu (de recevoir l'eucharistie), soit que ce vœu soit fait par le baptisé lui-même, s'il est adulte; soit qu'il soit fait par l'Église, s'il est enfant » (qu. 79, art. 3, ad 1^{um}).

Quelle plénitude dans ce lumineux exposé! Sans affirmer la nécessité absolue de la communion sacramentelle pour les petits enfants (ce qui eût été contraire au décret de Latran et à toutes les tendances théologiques de son époque), il justifie pleinement cette ancienne discipline; il en cherche la raison profonde dans le rapport organique des deux sacrements; enfin il remet en honneur cette consolante et forte doctrine de l'efficience de l'Église comme telle, et des suppléances qu'elle exerce en faveur de ses membres, placés dans l'impossibilité physique ou morale d'agir personnellement.

Il est donc juste de dire que l'eucharistie est l'aboutissement nécessaire, le point culminant de l'initiation chrétienne. Et cependant il faut reconnaître que dans la littérature de l'Église primitive et dans les homélies des Pères une plus large place est faite au sacrement de baptême.

Si les catéchèses parlent moins de l'eucharistie, c'est que les catéchumènes n'étaient initiés aux saints mystères qu'avec une grande réserve; et la discipline de l'arcane, quoi qu'on en ait dit, a laissé des traces dans la littérature de cette époque. Saint Augustin y fait dans ses homélies pascales de fréquentes allusions : « Le Corps du Christ que les fidèles connaissent, que les catéchumènes ne connaissent pas; ce Corps que nous recevons, nous qui le connaissons; et que vous connaîtrez, vous catéchumènes; et plaise à Dieu

que, quand vous le connaîtrez, vous ne le receviez jamais pour votre condamnation [22]. »

« Aujourd'hui encore nous devons adresser de l'autel de Dieu un sermon aux enfants sur le sacrement de l'autel. Nous leur avons parlé du sacrement du symbole, ou ce qu'ils doivent croire; du sacrement de l'oraison dominicale, ou ce qu'ils doivent demander; enfin du sacrement des fonts sacrés du baptême. Ils ont entendu traiter tous ces mystères. *Mais ils n'ont rien appris encore du sacrement de l'autel*, qu'ils ont vu aujourd'hui pour la première fois [23]. »

Et dans un sermon le jour de Pâques : « Je n'oublie pas mon engagement. A vous qui venez d'être baptisés, j'avais promis un discours sur le sacrement de la Table sacrée, sacrement que vous contemplez en ce moment même, et auquel vous avez participé cette nuit. Vous devez connaître en effet ce que vous avez reçu, ce que vous recevrez encore, ce que vous devriez recevoir tous les jours [24]. »

B) *Enseignement indirect.* — Dans son traité sur les sacrements, saint Thomas insiste fortement sur cette idée maîtresse : « Par les sacrements, et spécialement par le sacrement de baptême, l'homme est destiné au culte de Dieu : *Homo deputatur ad cultum divinum.* » Et ce n'est pas là pour lui une considération secondaire; c'est une donnée fondamentale à laquelle il se réfère constamment. Il l'affirme jusqu'à onze fois dans la seule question 63e de la IIIe partie. Il en fait de fréquentes applications dans la question du baptême. Or le sacrifice eucharistique est l'acte par excellence du culte; et la manducation sacramentelle de la victime réalise la participation parfaite à ce sacrifice.

Il s'ensuit que le baptisé, qu'il soit enfant ou adulte, dès lors qu'il est membre de la société des saints, qu'il est marqué de ce caractère sacré par lequel il est destiné au culte de Dieu : *deputatur ad cultum divinum* —, le baptisé, dis-je, a le droit sinon le devoir de participer au sacrifice de sa mère l'Église et de s'associer parfaitement à son culte en mangeant la sainte Victime.

En affirmant ce principe de l'économie sacramentelle :

22. *P. L.*, t. 36, col. 442.
23. *Ibid.*, p. 38, col. 1002.
24. *Ibid.*, t. 38, col. 1099.

per sacramenta homo deputatur ad cultum divinum, saint Thomas, une fois de plus, a affirmé indirectement mais incontestablement la légitimité de la communion des petits enfants. Bien plus, il est permis d'en conclure que le baptême, par sa nature même, appelle l'eucharistie.

Faisons remarquer que cette doctrine ne favorise nullement la conception de la vertu purement objective et quelque peu magique des sacrements, qui dispenserait l'homme de toute collaboration subjective, comme pourrait le laisser croire la formule de l'efficacité *ex opere operato*. Mais dans le domaine de l'activité surnaturelle, cette coopération doit s'entendre non dans un sens purement individuel, mais en fonction de l'appartenance au Corps mystique du Christ et des suppléances que le chrétien momentanément incapable peut trouver dans cette union.

Notre enquête théologique rapide nous permet, je crois, de conclure que, malgré une orientation théologique égarée un moment, l'Église n'a jamais renié son ancienne discipline. Bien plus, le Prince de l'École a pleinement sauvegardé la conception profonde et traditionnelle de l'initiation chrétienne.

Troisième partie

Les applications pratiques

Il n'est pas question pour nous, bien entendu, de rétablir la grande fonction de la Nuit pascale et de restaurer la discipline de l'initiation chrétienne, telle que l'ont connue nos pieux ancêtres. Mais les réalités qu'elle renfermait durent encore. Les rites eux-mêmes, qui se déployaient jadis dans toute la splendeur des fêtes pascales, s'accomplissent encore aujourd'hui : atténués dans leur expression, effacés dans leur symbolisme et réduits dans leur développement, mais toujours opérants et efficaces. Notre vie spirituelle à tous a été engendrée par les mêmes ablutions et les mêmes onctions; comme les catéchumènes du VI[e] siècle, nous avons été oints du chrême; nous avons tenu le cierge bénit; le pontife nous a imposé les mains; nous avons mangé la sainte Victime.

Dès lors, sous les cendres de nos archives chrétiennes couvent encore pour nous des braises ardentes auxquelles notre piété peut se réchauffer. Constatons-le dans le domaine de la doctrine, des actes cultuels, et de l'iconographie.

A) *Pour la doctrine.*

L'initiation chrétienne pleinement comprise nous inculque une religion à base latreutique, à base sacrificielle, à base ecclésiastique.

a) A base latreutique : Le baptême nous sanctifie, nous consacre avant tout en vue de rendre à notre grand Dieu le culte parfait. Le but *premier* des sacrements, et du baptême en particulier, est de nous rendre dignes d'adorer et de louer la sainte Trinité : « *Homo deputatur ad cultum divinum.* »

b) A base sacrificielle : Nous sommes baptisés en vue de pouvoir participer aux mystères eucharistiques. Ne nous contentons donc pas de proposer l'eucharistie comme la nourriture de notre vie spirituelle personnelle, ce qui est vrai et conforme à l'Évangile. Mais insistons sur cette vérité fondamentale trop oubliée et que l'initiation nous rappelle, à savoir que cette nourriture nous fait communier à une *Victime*, à l'hostie offerte en sacrifice et agréée par le Père. Nous recevons le Corps du Seigneur pour participer parfaitement par Lui, avec Lui, en Lui, à l'acte par excellence du culte, le sacrifice eucharistique. De là l'importance de ne pas séparer la communion du sacrifice dont elle est la participation parfaite.

c) A base ecclésiastique : Dans les vénérables oraisons du vendredi saint, nous prions pour les catéchumènes en disant : « Dieu tout-puissant et éternel, qui sans cesse donnez la fécondité à votre Église par la naissance de nouveaux enfants... » Non seulement l'Église donne les sacrements (et nous avons vu qu'elle a des suppléances maternelles pour les petits); mais c'est elle avant tout qui les reçoit; c'est pour le bien de toute la communauté chrétienne que les sacrements sont institués. La grâce ne fait pas de chaque homme un individu vivant se suffisant à lui-même.

Elle en fait un membre vivant d'un Corps vivant. Bien plus, il ne trouve cette vie que par son insertion dans le Corps entier. Si la grâce est donnée premièrement à l'Église entière pour chacun de ses membres, les sacrements qui sont les causes de cette grâce ont donc une activité universelle communautaire, une *destination ecclésiastique*. Comment mieux exprimer et vulgariser cette vérité capitale que par cette incomparable Célébration pascale qui, dans la même nuit sainte de la Résurrection, et dans le monde chrétien tout entier, engendrait à notre mère l'Église de nouveaux enfants : « Multitude, nous sommes cependant un seul corps dans le Christ, tous et chacun de nous étant membres les uns des autres » (*Rom.*, XII, 5) [25].

B) *Dans les actes cultuels.*

a) Plusieurs d'entre nous, j'en suis sûr, souhaitent la restauration de cette initiation chrétienne qui, aux âges de foi, inspirait aux fidèles un respect profond et éclairé de la vie surnaturelle. Ce serait prématuré : les esprits sont trop étrangers aujourd'hui à ces méthodes antiques; et bénissons les lenteurs de l'Église romaine, qui tarde à autoriser ces retours à la tradition et attend que les travaux historiques et vulgarisateurs aient préparé les esprits. C'est un vaste champ qui s'ouvre à l'activité des apôtres de la liturgie.

b) Commençons donc par mettre en pleine valeur et restaurer ce que l'Église conserve jusqu'aujourd'hui. Et d'abord, le devoir de la communion pascale qui doit être capital dans la vie des chrétiens; au lieu de la présenter comme une prescription positive pénible, replaçons-la dans son cadre historique : elle se rattache par ses origines et sa nature au grand acte de l'initiation chrétienne dont elle est la réalisation annuelle. Pour le néophyte, c'était le baptême de l'eau : *lavant aquae*; pour nos chrétiens, c'est le baptême de la pénitence : *lavant lacrymae*; mais pour tous, c'est la résurrection annuelle à la vie du Christ ressuscité dans les mystères eucharistiques.

25. Voir Dom CAPELLE, *La Vie Liturgique*, juillet-septembre 1939, article *Les Sacrements, trésors de l'Église*, pp. 29-41.

De même le précepte de la sanctification du dimanche. C'est la pâque hebdomadaire, qui nous remet en contact avec les mystères rédempteurs : dans toute la tradition, le dimanche est le jour de la Résurrection. Envisagées sous cet angle, les prescriptions de l'Église prennent toute leur valeur et leur haute signification.

c) Tirer de notre samedi saint actuel son maximum de rendement surnaturel. Les livres liturgiques exhortent fortement (*maxime convenit*) les évêques à célébrer des baptêmes dans les cathédrales au cours de la fonction de ce grand jour; et jusqu'à 1917 c'était obligatoire. Dans toutes les paroisses la bénédiction solennelle des eaux baptismales peut devenir un événement pour la famille religieuse, si l'on prend soin de l'annoncer le dimanche précédent et si l'on maintient la coutume de la distribution de cette eau consacrée. Il est bon de faire comprendre aux fidèles qu'il ne s'agit pas là d'une eau bénite ordinaire. La consécration de l'huile des catéchumènes et l'infusion du saint chrême donnent à l'eau des fonts baptismaux une vertu et une dignité singulières. Si la cuve baptismale est insuffisante, qu'on se garde d'utiliser le cuvier de la lessive ou tout autre récipient vulgaire. Le temps de Pâques est aussi propice, selon l'antique coutume, pour inculquer le culte et le respect du baptistère en le parant dès le samedi saint de tentures et de fleurs et en s'y rendant processionnellement au chant du trait *Sicut cervus*.

d) Le renouvellement des vœux du baptême le jour de la communion solennelle est aussi tout à fait dans la ligne de la tradition et de l'initiation chrétienne. Le culte du baptistère y aura naturellement sa place.

e) Enfin des réalisations paraliturgiques peuvent seconder singulièrement ce retour à la tradition et préparer des réformes. La reconstitution parfaite et grandiose, irréprochable au point de vue historique et cultuel, de l'initiation chrétienne, telle qu'elle se déroulait à Saint-Jean de Latran dans la nuit de Pâques, serait plus éloquente que tous les plaidoyers, et décisive. Et tant d'autres fonctions liturgiques, aujourd'hui abandonnées, dont on possède toute la description dans les anciennes liturgies franque, espagnole, ambrosienne ou autres, pourraient être reconstituées, avec

très grand profit pour l'enseignement religieux et la formation cultuelle des fidèles. Ces fonctions pourraient être ensuite filmées et expliquées dans un livret.

C) *Dans l'iconographie.*

Dom Leclercq nous a dit récemment, en nous présentant les fresques du musée de Chaillot, toute la spiritualité de cet art liturgique populaire qui servait de cadre à la célébration du culte, et proposait à la contemplation des fidèles des scènes de la vie de l'Église, de l'Ancien et du Nouveau Testament, en illustrant le rituel des sacrements et les lectures de l'office et de la messe.

Grâce à sa composition polyptyque, l'initiation chrétienne antique peut fournir des motifs variés et suggestifs à la décoration iconographique de nos églises. Le baptistère, en particulier, auquel il faut rendre sa dignité et sa splendeur ancienne, pourrait s'orner de fresques qui rappellent les scènes de l'initiation : catéchuménat, immersion, confirmation, eucharistie, se déployant dans un cadre de fête pascale et montrant au second plan le Calvaire et le sépulcre glorieux : « Nous avons été ensevelis avec lui dans le baptême, afin que comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi d'une vie nouvelle » (*Rom.*, VI, 4).

Les mêmes motifs pourraient avantageusement inspirer les souvenirs de première communion et l'imagerie religieuse en général. L'iconographie était jadis la Bible des gens peu instruits.

Au début de ces Journées, M. Cruiziat nous parlait de ces grandes manifestations collectives où toute une communauté, vibrant à l'unisson, se révèle à elle-même et au monde : chaque société doit avoir sa grande « Célébration ». Et voilà qu'au cours de ces Journées, l'histoire, la théologie et mieux encore, la vie chrétienne pleinement vécue dans l'apostolat chez nous ou auprès des populations idolâtres (que le R. P. Aupiais nous a rendues si sympathiques), voilà, dis-je, que tous ces témoignages viennent nous révéler que cette Initiation chrétienne, cette Nuit pascale, dont l'incomparable *Exultet* célèbre la splendeur, fut jadis et doit être

aujourd'hui la grande Célébration annuelle, le rassemblement de toute la société des fidèles : « O Nuit vraiment bienheureuse, qui seule a connu le temps et l'heure où le Christ est ressuscité... Nuit sainte qui bannit les crimes, lave les fautes, rend l'innocence aux coupables et aux affligés la joie; dissipe les haines, ramène la concorde et soumet à Dieu les empires... O Nuit vraiment heureuse... où le ciel se joint à la terre, la divinité à l'humanité... »

Dom L. Beauduin, O.S.B.

LE BAPTEME EST-IL ENCORE LE « SACREMENT DE LA FOI » ?

C'est aux théologiens, aux professeurs de dogme, que je voudrais poser la question.

Nous enseignons à nos jeunes clercs, prêtres de demain, une théologie du baptême qui doit informer leur pratique pastorale. Dans l'idée que nous leur présentons de ce sacrement, quelle place donnons-nous à la foi ? — La foi, disons-nous, est la première disposition requise de l'adulte pour une réception fructueuse du baptême. Pour un baptême valide, elle n'est pas rigoureusement nécessaire, ni chez le sujet, ni chez le ministre. — Ces précisions de moraliste laissent à élucider les rapports de structure entre *foi* et baptême.

Pensons-nous assez que ces rapports existent ? Nous sommes enclins à opposer foi et baptême, comme s'opposent *opus operans* et *opus operatum* dans notre exposé des sacrements orienté contre les thèses protestantes.

Et pourtant le Catéchisme du Concile de Trente a relevé ce nom traditionnel du baptême, *sacramentum fidei*. « On l'appelle le sacrement de la foi, parce que ceux qui le reçoivent font une profession générale de la foi chrétienne : saint Augustin en témoigne. » Le catéchisme ajoute : « D'autres lui ont donné aussi le nom d'Illumination, parce que nos cœurs sont illuminés par cette foi que nous professons au baptême [1]. »

Retenons pour l'instant le premier nom : *sacramentum fidei*.

Le Concile de Trente a lui-même fait état de cette expression chère à saint Augustin et à tout le Moyen-Age. Elle a permis aux Pères du Concile de faire mention de la foi dans l'exposé des causes de la justification. Parmi ses causes actives — Dieu, le Christ et sa Passion —, le projet de décret comptait le baptême, « cause instrumentale de la justification [2] ». Plusieurs Pères demandèrent

1. *Catechismus ad Parochos*, De Baptismo, éd. de Rome, 1566, p. 93.
2. Séripando, auteur principal du projet — le troisième — (*Concilium Tridentinum*, t. V, *Act.* pars 2ª, édit. Ehses, p. 510, note 1), a

qu'on fît aussi mention de la foi. Après une discussion assez laborieuse, on s'arrêta au texte actuel : « [la justification] a pour cause instrumentale le baptême, qui est le sacrement de la foi, de cette foi sans laquelle personne n'a jamais pu être sauvé [3] ».

Voilà bien qui avoue des rapports intimes entre foi et baptême.

Pour les retrouver, pour rendre son sens à cette expression : *sacramentum fidei*, esquissons brièvement son histoire. Cette expression est née d'une réflexion théologique sur le mystère baptismal vécu par l'Église en sa liturgie; réflexion éclairée par les données du Nouveau Testament. Formulée dès Tertullien, fixée par saint Augustin, elle est passée en axiome dans la théologie médiévale qui en a fait son profit.

indiqué ses sources : c'est à saint Thomas qu'il emprunte la division des causes de la justification que nous lisons dans le chapitre VII du Décret définitif (*ibid.*, p. 743). — Cf. DENZINGER, *Ench. Symb.*, n. 799.

3. Le texte préparé par Séripando et Massarelli, achevé le 31 octobre 1546, disait : « ... [causa] instrumentalis sacramentum baptismi » (*Conc. Trid.*, t. V, p. 512, l. 18). Le troisième projet présenté aux Pères le 5 novembre par le légat Cervino porte le même texte (*id.*, p. 636, l. 36). Deux Pères demandèrent d'y substituer : « ... instrumentalis *fides et fidei sacramentum* quod est baptismus » (*id.*, p. 659, l. 14; p. 665, l. 37; cf. p. 682, l. 11). La commission de rédaction proposa le compromis qui devait triompher : « ... instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est *sacramentum fidei*, sine qua nulli unquam contigit justificari » (*id.*, p. 700, l. 24). Il sera défini dans la VI[e] session (13 janvier 1547).

En présentant ce texte aux Pères, le 11 décembre, Cornelius Musso (l'un des commissaires-rédacteurs) expliqua l'addition *quod est sacramentum fidei* : « ut ostenderetur fidem esse causam justificationis » (*id.*, p. 701, l. 21). Plusieurs hésitaient (p. 701, l. 30; p. 702, l. 32, 47); Musso répondit : « Per sacramentum baptismi principaliter datur fides » (p. 701, l. 35). Un bon nombre acceptèrent la foi au nombre des causes de la justification, mais à titre de cause formelle (p. 702, l. 42; p. 403, l. 12, etc.). Séripando trouvait l'expression équivoque : sacrement de quelle foi ? « Videtur dubium, quasi intelligatur vel habitae vel habendae fidei » (p. 704, l. 2). Le général des Servites — un de ceux qui avaient demandé l'introduction du couple *fides et fidei sacramentum* (p. 665, l. 37) — craint que le nouveau texte ne favorise les Sacramentaires (qui ne font intervenir aucune foi dans la justification des enfants); il demande au moins *fides et baptismus*, en ajoutant *quod est janua sacramentorum* (p. 704, l. 4-6), clausule préférée par tous les objectants (p. 737, l. 43). Le légat défendit le texte de la Commission « quia sunt verba antiquorum doctorum, cum baptismus sit praecipuum sacramentum fidei, quia in aliis sacramentis non fit professio fidei, sed fides praesupponitur ». Cependant, pour mieux accuser le rôle de la foi, il proposa la rédaction suivante : « Quod est sacramentum fidei *per quam accipimur pollicitationem spiritus* »; il n'eut aucun succès (p. 742).

Séripando aurait agréé : « Instrumentalis item sacramentum baptismi in quo per fidem mors Christi, nobis applicatur. » Son enquête en saint Thomas l'avait rendu circonspect pour qualifier la causalité de la foi (p. 743).

Les données du Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, le baptême et la foi sont parfois présentés séparément, et chacun avec une force et une nécessité telles qu'on dirait deux moyens autonomes de salut. Pensons, pour la foi, aux chapitres de saint Paul sur la justification [4]. En face, pour le baptême, évoquons la parole de Jésus à Nicodème : « Nul, s'il ne naît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume des cieux [5]. » Mais la liaison des deux n'est pas moins nettement inculquée, par ailleurs : qui donc est né ainsi de nouveau, qui donc est passé de la mort à la vie, sinon celui qui a cru au Fils de Dieu [6] ? Plus clair encore, le précepte baptismal, consigné dans la finale de saint Marc : « Celui qui *croira* et sera *baptisé* sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné [7]. » La pratique des apôtres répond fidèlement à ce précepte : pas de baptême sans la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu; et quiconque croit en Jésus-Christ doit recevoir le baptême [8].

Saint Paul nous insinue entre les deux une liaison plus organique dans l'œuvre de régénération.

« Tous vous êtes fils de Dieu *par la foi*, dans le Christ Jésus : car vous tous qui fûtes *baptisés* dans le Christ, vous avez revêtu le Christ [9]. » « Vous avez été ensevelis avec le Christ *au baptême*, où vous avez été ensuite ressuscités avec lui *par la foi* en l'opération de Dieu qui l'a ressuscité lui-même d'entre les morts [10]. »

On sent que pour saint Paul foi et baptême s'organisent en

4. Rom., III, 21-V. — Sur les rapports entre foi et baptême, chez saint Paul, *voir* par exemple PRAT, *La Théologie de saint Paul*, t. II [17], pp. 311-315; LAGRANGE, *Ép. aux Romains* [3], pp. 149-152.

5. Jean, III, 5.

6. Jean, I, 12; V, 24; I Jean, V, 1 et tout le passage V, 4-14. — Saint Jean, héraut par excellence de la foi au Fils de Dieu, indique à sa manière l'unité profonde de l'économie salutaire : « Ils sont trois qui rendent témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang, et les trois sont d'accord » (I Jean, V, 8).

7. Marc, XVI, 16.

8. Actes, VIII, 35; XVI, 31-33; XVIII, 8; IX, 6 et 18, etc. Cf. Eph., I, 13. — Dom Capelle résume ainsi le témoignage de l'âge apostolique : « C'est la foi qui est la condition principale du baptême, et c'est dans l'enseignement de la foi que consiste la préparation essentielle au sacrement » (*Introduction du Catéchuménat à Rome*, dans *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 1933, pp. 130-131).

9. Gal., III, 26-27.

10. Col., II, 12.

une seule et unique économie de salut qui incorpore les hommes au Christ : « Il n'y a qu'un seul Corps et qu'un seul Esprit... il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule *foi*, un seul *baptême*... [11] »

Tertullien

Très tôt, la pensée chrétienne s'est appliquée à dire ce rapport entre foi et baptême; dès le IIIe siècle, le baptême est qualifié de « mystère de la foi [12] », « signe de la foi [13] », « sacrement de la foi [14] ». Chez Tertullien, où cette expression paraît d'abord, elle alterne avec celle de « sceau de la foi » — *signaculum fidei*, *obsignatio fidei* [15]. Pour l'entendre, reportons-nous à la pratique baptismale; je veux dire : d'une part, à la liturgie du baptême proprement dit, — d'autre part, à la discipline du catéchuménat préparatoire au baptême.

La liturgie du baptême a toujours comporté une profession de foi. Mais il paraît bien qu'au IIIe siècle cette profession de foi fait corps avec l'acte même du baptême [16]. La formule sacramentelle semble alors enveloppée dans le dialogue solennel qui s'établit entre le néophyte et le ministre :

« Croyez-vous en Dieu, le Père tout-puissant ? — J'y crois. (Première immersion.) — Croyez-vous en Notre-Seigneur Jésus-Christ et en sa croix ? — J'y crois. (Seconde immersion.) — Croyez-vous au Saint-Esprit, [à la sainte Église...] ? — J'y crois. (Troisième immersion.) [17] »

Ici donc, la profession de foi fait partie intégrante du rite essentiel; on baptise « avec le symbole », comme dit saint Cy-

11. Eph., IV, 4-5.
12. *De Rebaptismate*, c. 5 et 10, passim : « mysterium fidei. »
13. *Ibid.*, c. 10 : « signum fidei. »
14. Tertullien, *Adv. Marcion*, I, 28 : « O deum [= le dieu de Marcion] usquequaque perversum... cujus... non ullum ordinem video consistere, jam nec ipsum *fidei ejus sacramentum* : cui enim rei baptisma quoque apud eum exigitur ? » (*P. L.*, 2, 279-280). — Cf. *De Anima*, 1 (*ibid.*, 649).
15. *De Spectaculis*, 24 : « Hoc erit pompa diaboli, adversus quam in *signaculo fidei* ejeramus » (*P. L.*, 1, 656). — *De Paenitentia*, 6 : « Lavacrum illud *obsignatio est fidei* » (*P. L.*, 1, 1239); cf. *De Praescriptionibus*, 36 : « ... [Ecclesia] fidem aqua signat » (*P. L.*, 2, 50), etc.
16. Cf. de Puniet, art. *Baptême* du *Dict. d'Arch. chr. et de Lit.*, col. 337-343; d'Alès, *De Baptismo*, p. 58; Lebreton, *Hist. du Dogme de la Trinité*, t. II [4], pp. 141-145.
17. Cette formule est celle du *De Sacramentis* de saint Ambroise, l. II, n. 20 (*P. L.*, 16, 429). La mention de l'Église, signalée par Tertullien (*Bapt.*, 6), se trouve dans le Sacramentaire gélasien.

prien[18]. Et le sujet y intervient personnellement. On comprend que Tertullien identifie parfois baptême et foi[19].

Par ailleurs, c'est le moment (fin du IIe siècle) où l'Église, envahie par l'afflux des candidats au baptême, émue des défections nombreuses et des apostasies à l'heure de la persécution, organise avec prudence l'accès au sacrement par l'institution du catéchuménat. Préparation progressive au baptême, le catéchuménat comporte une formation élémentaire aux mœurs chrétiennes, une instruction de la foi et une lutte contre le démon[20]. En donnant ses soins à la préparation intellectuelle et morale des néophytes, l'Église ne méconnaît pas — loin de là! — l'œuvre divine du sacrement; elle en cultive la part humaine, elle souligne l'engagement personnel requis du candidat, mais c'est pour insérer finalement ce labeur dans le mystère sacramentel. La dernière période du catéchuménat, c'est-à-dire l'instruction des *competentes*, est engagée dans une suite de rites solennels où les exorcismes alternent avec la *traditio* et la *redditio symboli*, l'*apertio aurium*; il s'agit nettement de relever, dans la conviction du candidat, la valeur sacrée de la démarche qui va l'engager au Christ : sa profession de foi baptismale; et la valeur du don qui va lui être faite, celui même de la foi.

Or, ce que Tertullien considère dans le baptême quand il dit : *sacramentum fidei*, c'est, semble-t-il, le serment sacré qui engage la foi du chrétien, qui le lie par les obligations qu'il assume. *Obsignatio fidei* évoque mieux encore le cachet (*signaculum* fidei), l'attestation publique, la signature solennelle apposée à sa foi devant l'Église, à sa foi reconnue par l'Église et par les trois Témoins augustes qui sont invoqués là : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, juges de notre foi et garants de notre salut[21]. Sceau et consécration de la foi salutaire, prescrit par le Christ pour parfaire cet antique moyen de salut qu'était la foi nue[22].

18. S. Cyprien, Ep. lxix, n. 7.

19. *De Pudic.*, 18, *passim* : « ... post *fidem lapsis* » (*P. L.*, 2, 1016).

20. Cf. Dom Capelle, art. cité; de Puniet, art. *Catéchuménat*, du *Dict. d'Arch. chr. et de Lit.*

21. Tertullien, *De Baptismo*, 6 : « ... angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui Sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam *fides* impetrat *obsignata* in Patre et Filio et Spiritui Sancto. Nam si in tribus testibus stabit omne verbum Dei, quanto magis donum? Habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei, quos et sponsores salutis. Sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus divinorum : cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adjicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est » (Ed. G. Rauschen, *Florilegium Patristicum*, f. xi, p. 25).

22. *Ibid.*, 13 : « Adeo dicunt : Baptismus non est necessarius quibus fides satis est; nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento

Dans l'interprétation du mystère et de la discipline du baptême, les Pères apportent sans doute des tendances variées. L'Afrique et l'Occident insistent volontiers sur la préparation morale, sur le sérieux de la foi; en Orient on considère avec complaisance le don de l'illumination reçu au baptême. Le pseudo-Denys fera valoir l'opération divine, l'action sacrée qui fait passer le baptisé des ténèbres à la lumière. Les génies les plus solides — saint Basile, par exemple, saint Augustin — savent trouver le juste équilibre des composantes de l'économie du salut :

« La foi et le baptême, écrit saint Basile, sont deux moyens de salut conjugués et inséparables. La foi trouve son achèvement dans le baptême, et le baptême se fonde sur la foi. L'un et l'autre ont même formule sacrée : nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et pareillement nous sommes baptisés au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. D'abord vient la profession de foi qui mène au salut : alors suit le baptême qui met le sceau à notre adhésion [23]. »

Mais arrêtons-nous plutôt à saint Augustin.

Saint Augustin

Saint Augustin [24] a dégagé l'idée générale de sacrement. Un sacrement est un signe — *sacrum signum* — : symbole visible des réalités invisibles qui nous sanctifient. Et ceci déjà situe les sacrements dans la mouvance de la foi. Tout signe est médiateur entre une pensée et son objet; les sacrements, signes sacrés, évoquent les objets salutaires, les *Res sacrae* que vise la foi. Quelles sont ces réalités saintes ? Ce sont : les mystères du Christ figurés et commémorés en ces signes; c'est aussi la vertu de ces mystères, la sainteté qu'ils nous communiquent. Toutes ces « réalités » sont accessibles à la seule foi : on n'accède à Dieu, on ne touche vraiment le Christ que par la foi qui purifie le cœur. Mais la foi des hommes a besoin de signes : Dieu leur a donc donné des

Deo placuit. Sed in omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent. Fuerit salus retro per fidem nudam ante Domini passionem et resurrectionem; at ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem, resurrectionemque ejus, addita est ampliatio sacramento obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda nec potest jam sine sua lege » (p. 33).

23. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, I, 12 (*P. G.*, 32, 117).

24. Nous ne donnons ici que les références indispensables. On complétera aisément en recourant à la table des Mauristes, au mot *sacramentum*.

sacrements, en les proportionnant aux étapes historiques de la foi[25]. Il y a eu les sacrements de l'Ancienne Loi, où la foi attendait le Christ à venir et s'y portait dans l'ombre des figures; il y a les sacrements de la Loi Nouvelle, où la foi adhère au Christ ressuscité : et ces sacrements, issus de la blessure de son flanc percé, ont une vertu supérieure.

Tous nos sacrements sont ainsi des *sacramenta fidei*, expressions tangibles de la foi[26]. Protestations publiques de la foi du sujet qui les reçoit, mais avant tout de la foi de l'Église qui les transmet. Les signes font communiquer les hommes entre eux; les sacrements font communiquer les chrétiens aux biens de l'Église : ils sont les signes sacrés du culte qui rassemble les hommes en une religion, et les fait communier aux Réalités salutaires[27]. Au fond, c'est grâce à la foi de l'Église que nos sacrements tiennent leur valeur de sacrements. D'où vient, dit saint Augustin, que l'eau du baptême en touchant le corps purifie le cœur ? cela lui vient du *verbum fidei* qui, venant s'adjoindre à l'élément, en fait un sacrement. Mais ce *verbum fidei*, cette formule sacrée tient elle-même sa vertu non point de sa teneur verbale, mais parce qu'elle exprime le mystère cru par la foi — *non quia dicitur, sed quia creditur*. Et c'est dans l'Église que ce *verbum* possède cette vertu, jusqu'à purifier l'enfant incapable de poser lui-même un acte de foi[28]. Disons que la foi de l'Église qui garde la parole du Christ, cette foi aimante qui unit l'épouse à l'Époux, maintient en l'Église la puissance et l'action du Christ; c'est en

25. *De Pecc. merit.*, II, n. 47 : « Una fides est quae omnes salvos facit. Sed hujus fidei pro significationis opportunitate per varia tempora sacramenta variata sunt. » — Voir le développement de XIX *Contra Faustum*, c. 16.

26. *Tract. LXXX in Joann.*, n. 3 : « ... sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum... Hoc est verbum fidei... » — Cette idée commande l'explication donnée au *Contra Faustum*, l. c.

27. *Contra Faustum*, XIX, c. 11.

28. *Tract. LXXX in Joan.*, n. 3 : « Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur, sed quia creditur ? Nam et in ipso verbo, aliud est sonus transiens, aliud virtus manens... Hoc est verbum fidei quod praedicamus : quo sine dubio ut mundare possit, consecratur et baptismus... Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tinguentem etiam tantillum mundet infantem, quamvis nondum valentem corde credere ad justitiam et ore confiteri ad salutem. » — Cf. *De pecc. merit.*, I, n. 25 : « Totum hoc fit vi sacramenti et divinae gratiae quam Dominus donavit Ecclesiae. »

Quia creditur. Il s'agit de la foi du sujet, disposition à la grâce de purification, pense le P. Hocedez (*La conception augustinienne du sacrement dans le Tract. LXXX in Jo.*, *Rech. de Sc. relig.*, 1919, 1-29). La fin du passage autorise à dépasser cette foi individuelle et à la rattacher à celle de l'Église.

cette foi qu'elle peut engendrer des fils à son Époux, les faire naître à cette Lumière.

C'est là précisément l'œuvre du baptême, *sacramentum fidei* au sens fort, comme l'eucharistie est le *sacramentum unitatis* [29]. Non seulement on y professe la règle de foi de l'Église, mais, en un sens que nous dirons sacramentel, le baptême c'est la foi : *sacramentum fidei, fides est* [30]. Entendons qu'il la signifie, qu'elle est sa réalité spirituelle, sa vertu : s'il purifie, c'est par la foi [31]; mieux : il rend croyant, *fideles facit* [32]. Déjà l'initiation qui prépare les *competentes* à cette foi est une œuvre baptismale, une gestation spirituelle en la foi de l'Église [33].

Ce rapport intime entre foi et baptême ne compromet pas leur distinction. Nul plus qu'Augustin n'a affirmé la valeur objective du *sacramentum*. En le rattachant à l'Église et au Christ, il a pu lui reconnaître une sorte d'autonomie par rapport aux disposi-

29. *Tract. XXX in Joan.*, n. 13 : « O sacramentum pietatis, o signum unitatis. »

30. *Epist.*, XCVIII, n. 9 : « Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita *sacramentum fidei fides est.* »

31. *Sermo* CVI, n. 1 : « Baptismum quod semet adhibetur per fidem mundat. Fides autem intus est, non foris... » — Foi du sujet, c'est clair. Par suite « non prodest baptismus, si desit fides » (*In Hept.*, IV, 33).

32. *Epist.* XCVIII, n. 10 : « Ipsius fidei sacramentum fideles facit : nam sicut credere respondetur [parvulus], ita etiam fidelis vocatur, non *rem* ipsam mente annuendo, sed ipsius *rei sacramentum* recipiendo. » — La *res* d'un sacrement, c'est sa *virtus*, c'est-à-dire la grâce qu'il confère. L'Eucharistie est *signum unitatis* (cf. note 29), c'est-à-dire que « *virtus* ipsa quae ibi intelligitur unitas est » (*Sermo* LVII, n. 7). La *res* du baptême, ou la foi, en est donc la vertu.

33. « Ecce uterus Matris Ecclesiae, ecce ut te pariat atque in lucem fidei producat, laborat in gemitu suo » (*Sermo* CCXVI, Ad Competentes, n. 7).

Dès qu'il a reçu le symbole, le candidat n'est plus un simple catéchumène, mais un Élu ou *Competens*. En le notant, le diacre romain Jean (VI[e] siècle) explique : « Conceptus enim est in utero Matris Ecclesiae, et vivere jam incipit, etiam si nondum sacri partus tempus explevit » (*P. L.*, 59, 402). A Jérusalem, même idée d'une gestation spirituelle dans la foi par anticipation du mystère baptismal; pour saint Cyrille, ces candidats sont déjà des *fidèles* (Catech. I, 4), des *enfants de Dieu* (Catech. XI, 9). On les nomme φωτιζόμενοι, Illuminés; et ce participe présent dit sans doute « ceux qui déjà commencent à être baptisés » (φώτισμα = Baptême).

Expliquant les rites des scrutins ou examens de la foi, le diacre Jean souligne cette progression dans la foi, ménagée par l'Église, et qui doit aboutir au baptême : « Haec igitur ecclesiastica sollicitudo per successiones temporum cauta dispositione constituit... Proinde cum istis quasi vehiculis spiritualibus Electus sive Catechumenus *in fide* processerit, tunc et necesse est unici lavacri Baptismate consecrari » (*P. L.*, 59, 403).

tions du ministre et du sujet. Le *sacramentum baptismi* peut être célébré, il peut imprimer le caractère du Christ sans conversion ni foi salutaire dans le sujet, sans sainteté chez le ministre. Mais ce qui donne le salut et procure la vie, c'est l'économie intégrale : *fides* et *sacramentum fidei*[34].

Saint Thomas

Ces vues commandent la théologie latine des sacrements. La scolastique, moins proche de la période créatrice de la liturgie baptismale, a travaillé sur les données d'Augustin, de Denys aussi; et elle a construit de larges synthèses doctrinales où les rapports s'explicitent. Un mot seulement de saint Thomas, l'un des plus cohérents des génies du XIII[e] siècle, en même temps qu'intégralement traditionnel.

L'articulation des sacrements à la foi y est exactement celle d'Augustin, avec une notion plus élaborée de leur vertu divine. Signes des réalités qui sanctifient l'homme, les sacrements sont immédiatement relatifs à la foi et au culte[35]. L'usage des sacrements est un culte, un hommage à Dieu : culte extérieur, tout ordonné au culte intérieur, lequel est essentiellement foi, espérance et charité. Cette structure du culte, à double registre : extérieur, intérieur, est proportionnée à la condition présente de l'homme, qui s'élève au spirituel au moyen du sensible. Ainsi le couple *fides et sacramenta*, qui recouvre l'essentiel des trésors confiés à l'Église[36], s'enracine au plus profond de la nature de l'homme.

34. Même dans le cas des enfants, il faudra le vérifier de quelque manière : « Ideo habent vitam aeternam, quia qui credit in Filium, habet vitam aeternam. Noli eis sine ista *fide* et sine isto *sacramento hujus fidei* promittere vitam aeternam » (*Sermo* CCXCIV, n. 14).

35. III[a] P., q. 61, a. 4 : « Sunt sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo justificatur. » Cf. *ibid.*, a. 3. — Plus généralement, les *sacramenta* appartiennent aux *caeremonialia* et au culte de Dieu (I[a] II[ae], q. 101, a. 4). Sur cette notion majeure de culte, voir I[a] II[ae], q. 99, a. 3; sa structure symbolique et ses états historiques, I[a] II[ae], q. 101, a. 1; q. 103, a. 3.

36. III[a] P., q. 64, a. 2, ad 3[m]; IV Sent., d. 17, q. 3, a. 1, q[a] 5[a] : « Quia Ecclesia fundatur in *fide* et *sacramentis*, ideo ad ministros Ecclesiae nec novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere, aut instituta removere, pertinet : sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo qui est Ecclesiae fundamentum. » — Ce couple célèbre depuis Hugues de Saint-Victor a fourni le titre d'un résumé de la doctrine catholique composé par saint Thomas : « Cum omne theologorum studium versetur circa dubietates contingentes articulos fidei et Ecclesiae sacramenta... » (*De Articulis fidei et sacramentis Ecclesiae*, prœmium).

Donc tout sacrement est une protestation de foi à Dieu qui sauve. Mais les sacrements chrétiens sont une protestation de foi au Christ qui, par sa mort et sa résurrection, est constitué en puissance de Sauveur : les sacrements du Christ prolongent l'Incarnation parmi nous et participent à sa puissance spirituelle. Comme la sainte humanité du Verbe est l'organe par lequel il a opéré notre salut, ainsi les sacrements de la foi chrétienne sont les instruments par lesquels nous est appliquée la vertu salutaire de la Passion [37]. Pour condenser cette économie de salut, disons que ce qui met l'homme sous la mouvance du Christ, c'est l'ordre complet *foi et sacrements*, assurant le contact de tout l'homme, chair et esprit, avec le mystère du Verbe incarné :

Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem — et per fidei sacramenta [38].

Il faudrait insister sur cette position privilégiée des sacrements à la rencontre de la foi et de la grâce : expression du culte de l'homme qui monte vers Dieu, instrument de la grâce qui vient sanctifier l'homme [39]. Il faudrait marquer le rôle de l'Église, dont la foi est à l'œuvre dans le sacrement, pour le relier à ses causes divines et le référer à sa signification authentique [40]. Notons, du moins, le cas du baptême, dont très spécialement la vertu dépend de la foi [41].

37. III[a] P., q. 61, a. 4; q. 62, a. 5 et 6; q. 64, a. 3.
38. III[a] P., q. 62, a. 6; q. 48, a. 6, ad 2[m]; q. 49, a. 5, etc.
39. III[a] P., q. 60, a. 5.
40. C'est un axiome de l'augustinisme scolastique, que « omnia sacramenta virtutem habent a fide ». Cf. S. Bonaventure, IV Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, qui invoque Hugues de Saint-Victor. — Saint Thomas le reprend sans réserve : « Etiam sacramenta novae legis a fide et significatione causandi efficaciam habent » (IV Sent., d. 1, q. 1, a. 5, q[a] 1[a]; cf. *De Malo*, q. 4, a. 8, ad 2[m], etc.). Il l'entend de la foi, disposition du sujet (IV Sent., d. 4, q. 1, a. 2, q[a] 2[a], ad 4[m]), mais aussi de celle de l'Église, nécessaire à la position même du *sacramentum* : « Principale et per se agens ad justificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria. Huic autem causae continuatur sacramentum per fidem Ecclesiae, quae et instrumentum refert ad principalem causam et signum ad signatum; et ideo efficacia instrumentorum sive sacramentorum, vel virtus, est ex tribus : sc. ex institutione divina..., ex passione Christi..., ex fide Ecclesiae... » (IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4, q[a] 3[a].)
41. III[a] P., q. 38, a. 6, 5°; cf. q. 39, a. 5 : « Operatur ad efficaciam Baptismi fides Ecclesiae et ejus qui baptizatur : unde et baptizati fidem profitentur et baptismus dicitur *fidei sacramentum* ». — IV Sent., d. 6, p. 1, a. 3, q[a] 2[a], l'explique de la foi du sujet — ou, pour les enfants, de la foi de l'Église — qui y prend appui sur le mérite du Christ : « Baptismus non habet efficaciam ex merito baptizantis, sed ex merito Christi, quod operatur in baptizato per fidem propriam in adultis, vel per fidem Ecclesiae in pueris. » Formules remarquables : elles ne souffrent pas encore des timidités de l'opposition entre *opus*

Le baptême est une protestation expresse et décisive de foi chrétienne : il agrège ainsi à la société des croyants, des fidèles du Christ; il incorpore à l'Église, de qui le baptisé reçoit communication de la règle de foi[42]. Davantage : il est le sacrement de la foi intime du sujet, de cette foi qui est la base de la vie chrétienne. Entendons bien : sacrement de la foi salutaire ou foi vive, celle qui incorpore proprement au Christ; sinon, il y a fiction, on fait mentir le sacrement, frustré de son effet majeur[43]. Car, comme tout sacrement chrétien, le baptême veut opérer ce qu'il signifie. Le prédicateur a pu éveiller du dehors un commencement de foi, instruire cette foi par sa catéchèse; mais c'est Dieu, c'est le Christ qui éclaire au-dedans, comme c'est lui qui convertit : c'est Dieu qui prépare le cœur à croire et qui ouvrira les yeux de la foi dans le baptême. Si ce sacrement s'appelle « illumination », c'est bien parce qu'il est le sacrement de la foi[44].

En bref, profession solennelle de foi incorporant à l'Église et au Christ, bain qui régénère notre intelligence pour l'ouvrir à la lumière de foi : voilà les titres propres du baptême à ce nom de *sacramentum fidei*[45].

J'en ai assez dit pour fonder la valeur traditionnelle de ce nom du baptême, pour en suggérer la portée. Il nous aide à rattacher la grandeur du baptême à la grandeur spirituelle de la foi; et, réciproquement, à maintenir à la foi sa noblesse de fondement permanent de la vie chrétienne; en même temps il restitue à ce sacrement sa face humaine, si j'ose dire. Engagement d'une fidélité, consécration de l'intelligence à la vérité divine, entrée en communion de foi avec toute l'Église : voilà des valeurs qui intéressent l'homme en ce qu'il a de plus hautement humain. Ces valeurs font partie de la signification du baptême, elles sont au centre de son mystère, elles donnent sens à toute une partie de ses rites — à commencer par la première ligne de notre *Ordo Baptismi Parvulorum* :

— *Quid petis ab Ecclesia Dei?*
— *Fidem.*

operatum et *opus operans*. Le mérite du Christ y est dit « opérer par la foi du sujet », et cette foi « travaille à l'efficace du sacrement ».

42. III[a] P., q. 69, a. 5, ad 1[m]; q. 70, a. 1.

43. III[a] P., q. 68, a. 4, ad 3[m]; q. 69, a. 5, ad 1[m], et a. 9.

44. IV Sent., d. 4, q. 2, a. 2, q[a] 3[a]; III[a] P., q. 69, a. 5, ad 2[m].

45. L'axiome « Baptismus est fidei sacramentum », cité en saint Thomas près de vingt fois, est par lui traité en donnée traditionnelle — lue en saint Ambroise et saint Augustin. Il paraît en majeure dans quatre endroits de la III[a] Pars, au corps de l'article : qq. 39, 5; 69, 9; 70, 1; 71, 1. — On peut comparer avec saint Bonaventure, IV Sent., p. 1, q. 3.

Ces valeurs, je n'avais pas su les voir avant d'ouvrir saint Thomas. Aujourd'hui encore, j'ai de la peine à les fixer, à les construire, à les présenter à nos étudiants en théologie. Nous sommes peut-être en moins bonne perspective que les Pères. Pourquoi ? pour deux raisons au moins.

D'abord, depuis des siècles les baptêmes d'adultes sont devenus chez nous l'exception. Et il est clair que les baptêmes d'enfants ne nous présentent pas ce sacrement dans la plénitude de ses dimensions : la participation humaine du sujet est nulle; toute cette face humaine du sacrement, dont je parlais à l'instant, reste en sommeil. La préparation au baptême, qui déployait largement cette face, n'est plus que symbolisée dans un rituel simplifié. En perdant le rite d'immersion, le baptême a vu s'affaiblir son symbolisme d'union au Christ mort et ressuscité; en perdant son caractère d'événement personnel et communautaire, il a perdu de son retentissement dans la vie du sujet et dans celle de la communauté chrétienne.

Autre raison, de problématique théologique. Depuis la Réforme, nos traités des sacrements sont centrés sur la notion d'efficacité, efficacité objective, que l'Église dut affirmer à Trente — *ex opere operato conferri gratiam*. Nous sommes restés hantés par cette question, par l'opposition entre *opus operans* et *opus operatum*. L'*opus operans* — disons : ce qui fait l'engagement personnel et humain du sujet —, nous le repérons en deçà ou au delà du *sacramentum* : en deçà, à titre de disposition (la foi dispose à la grâce baptismale); au delà, à titre d'usage de la grâce reçue (la foi vive est le fruit du sacrement). Cette analyse, exacte du point de vue de l'efficience divine du sacrement, ne suffit pas à nous livrer l'économie entière du sacrement, qui est d'abord un signe.

Ces resserrements de perspective ont fait passer au second plan la valeur de signification des sacrements. Le baptême devait en souffrir spécialement.

Un effort reste donc nécessaire pour rendre toutes ses dimensions à l'idée théologique du baptême, et spécialement sa dimension de *sacrement de la foi*.

H.-F. Dondaine, O. P.

« RUDIMENTA... »

Après la deuxième imposition du signe de la croix sur le catéchumène adulte (après la première dans le rituel du baptême des enfants), le prêtre dit une oraison : *Preces nostras...* dont une proposition surtout a paru fort énigmatique à quelques traducteurs. Voici ce qu'il demande à Dieu d'assurer au catéchumène « consigné » pour lequel il sollicite la protection constante de la puissance divine : *ut magnitudinis gloriae tuae rudimenta servans, per custodiam mandatorum tuorum ad regenerationis gloriam pervenire mereatur.*

Je ne m'attarderai point à la finale : « que le catéchumène mérite de parvenir à la gloire de la nouvelle naissance », — de la vie éternelle, si l'on veut, mais déjà amorcée ici-bas par le baptême et destinée à se développer sur terre, puis à être consommée dans le ciel. Ce n'est pas directement l'entrée dans le ciel qui est souhaitée, mais d'abord et proprement ce qui en est le gage : la grâce baptismale et le caractère.

Ce qui est le moins bien rendu par les traducteurs, c'est la proposition participiale : *magnitudinis gloriae tuae rudimenta servans.* Pour la comprendre, observe L. Eisenhofer (*Handbuch der katholischen Liturgik*, II, Fribourg, 1933, p. 269), il faut se référer aux usages anciens du catéchuménat. « Dans une catéchèse préliminaire, le candidat au baptême avait reçu les *rudimenta* de la foi chrétienne, une vue générale sur les grandes actions de Dieu en faveur de l'humanité (*magnitudinis gloriae tuae rudimenta*). Voilà les rudiments que le catéchumène devait garder en son cœur pour s'efforcer, par une vie moralement digne (*per custodiam mandatorum tuorum*), de parvenir à la gloire de la grâce qui justifie. » Il ne s'agit pas là d'une des catéchèses quadragésimales données au catéchumène qui, vers le début du carême, s'est fait inscrire comme candidat immédiat au baptême pascal et qui est donc passé dans la classe des *competentes* ou *electi* (φωτιζόμενοι), mais de la brève instruction qui est faite au païen venu déclarer son désir d'embrasser la foi chrétienne. A la demande du diacre Deogratias, saint Augustin a rédigé, dans son *De catechizandis rudibus* (c. 16-26 et 26-27), deux modèles de cette catéchèse préliminaire qu'ailleurs il appelle « prima instructionum sacramenta » (*Confessions*, VIII, 4).

Dans la finale de l'oraison, l'idée biblique — si compréhensive ! — de la gloire divine n'est pas oubliée : c'est celle-ci qui assurera aux catéchumènes la *gloire* de la nouvelle naissance (Rom., VIII, 18; cf. V, 2, Vulgate).

Maintenant allons voir les « traductions ». Puisque Dom Lefebvre, esquivant la difficulté, a négligé la proposition participiale, je n'en

citerai d'abord que deux en français : « Qu'il (votre élu) s'applique à procurer votre plus grande gloire. » — « Qu'il observe ce qui peut contribuer à la splendeur de votre gloire. » La première a le mérite de la clarté que s'est refusée la seconde; mais toutes deux ont trahi le texte latin !

J'ai sous la main une traduction allemande de Pius Parsch (1931) : « *dass er die ersten Spuren deiner erhabenen Klarheit treu bewahre* : qu'il garde fidèlement les premiers vestiges de Ta sublime clarté. » Nous voilà, cette fois, plus près du texte, et nous retrouvons là à peu près le sens indiqué par Eisenhofer. C'est presque dans la même ligne que se situe la traduction du Missel de Dom Gérard : « Gardant la foi à ce qu'il nous est donné de connaître de votre gloire. » Elle présente cependant une légère différence : le candidat au baptême doit garder la foi, non pas à une catéchèse d'initiation (*rudimenta*, les premiers vestiges), mais à l'enseignement de foi dispensé à tous les chrétiens (*nous*). Cette nuance, qui paraît déplacée, provient peut-être de ce que Dom Gérard entend par régénération la naissance à la vie de la gloire céleste.

Mais à cette formule ne faut-il pas préférer celle que présente l'intéressant recueil de prières et de chants, *Jubilate*, que M. l'abbé Alphonse Heitz a naguère dédié, dans l'Alsace occupée, à la « sainte Église de Strasbourg » : « *Lass ihn bewahren was er als ersten Anteil an Deiner grossen Herrlichkeit empfängt* : Qu'il garde ce qu'il reçoit, en premier acompte, de ta grande gloire ! » ? Cette dernière traduction semble exprimer une conception plus large des « rudimenta magnitudinis gloriae tuae » : ceux-ci ne seraient pas offerts seulement à l'intelligence humaine, ils ne se réduiraient pas à une catéchèse. Ce serait les préliminaires immédiats de cette communication vitale de la gloire divine dont parle Rom., IX, 24 : Dieu a fait connaître *la richesse de sa gloire* à l'égard des vases de miséricorde préparés pour sa gloire. La révélation divine, dans le langage de saint Paul, n'est pas seulement une communication intellectuelle; elle est une action de Dieu qui s'exerce. La révélation de la colère divine (Rom., I, 18) est beaucoup plus qu'une instruction donnée aux païens sur la colère de Dieu; c'est l'implacable déchaînement de la colère divine qui s'abat sur les impies. Sans doute cette révélation *active* est annoncée par l'apôtre; toutefois la prédication de saint Paul n'est point seulement une instruction, elle ne consiste pas en persuasifs discours de sagesse, mais en une manifestation visible d'Esprit et de puissance (I Cor., II, 4). L'aspect intellectuel n'est pas accessoire; il n'est pas le seul aspect essentiel.

L'apôtre qui supplie le Père de ne mesurer ses dons qu'à *la richesse de sa gloire* (Éphés., III, 16) souhaite aux fidèles de savoir *la richesse de gloire* que Dieu leur réserve en héritage parmi les saints (Éphés., I, 18) et la *grandeur* suréminente de la puissance divine qui s'est déployée en leur faveur, notamment dans la résurrection et l'exaltation du Christ, Seigneur de toutes choses et chef de l'Église (Éphés., I, 19 s.). Le pécheur, païen ou juif, n'a point de part à la gloire de Dieu (Rom., III, 23). Mais le catéchumène s'apprête à recevoir la richesse de la gloire que Dieu lui réserve, « pour que brille en son cœur la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du

Christ » (II Cor., IV, 6). Quels sont donc les rudiments qu'il a déjà à garder ? N'est-ce point la grâce de l'appel (Rom., IX, 25. Cf. II Pierre, I, 3), les prémices de la grâce baptismale, la grâce d'être annexé déjà en quelque manière, au titre de chrétien, à l'Église, avec tout ce que cela comporte : non seulement une initiation rapide à l'enseignement de foi, mais encore le soutien moral assuré par le garant qui témoignera au sujet de sa conduite avant le grand engagement, à l'entrée dans la période de préparation prochaine au baptême, enfin les divers bienfaits surnaturels que comporte l'agrégation encore imparfaite aux assemblées chrétiennes.

J'ignore les origines précises [1] de cette formule que je n'ai point retrouvée chez les prédicateurs ou les écrivains ecclésiastiques. Mais aucune donnée positive ne paraît nous contraindre à abandonner la dernière interprétation proposée, pour s'en tenir à celle que présente Eisenhofer. Il est vrai, le terme « rudimenta » indique fréquemment les premiers éléments d'un enseignement (pratique, comme celui de l'art militaire, ou théorique); mais il peut signifier aussi, plus généralement, les débuts, les premiers essais (chez Pline, *rudimenta lucis* correspond à *initium vitae*). Sans doute, chez plusieurs auteurs ecclésiastiques, il sert à désigner la catéchèse (Instantius, *Tract. I*, 14 : CSEL 18, p. 13, l. 13 s. : « *Sicut initiati in Christo prima accepta fidei rudimenta retinemus, scimus nos credidisse quod credimus Deo.* » — Orose, *Hist. adv. pag.*, VII, 33, 19 : CSEL 5, p. 520, l. 18 : « *Gothi primae fidei rudimenta quod accepere tenuerunt* »), mais il est alors accompagné du génitif *fidei*. Encore cette expression peut-elle ne plus signifier un enseignement de la foi, mais seulement le catéchuménat [2], la première étape de la vie chrétienne (*Cypriani vita*, VIII = éd. Hartel, III, praef., p. XCII, l. 4 : « *Inter fidei suae prima rudimenta nihil aliud credidit Deo dignum quam si continentiam tueretur.* » Cf. ligne 8 s. : « *Nondum secunda nativitas novum hominem splendore toto divinae lucis oculaverat* »). Lactance parle des *rudimenta justitiae* et, comme Cicéron, des *rudimenta virtutis* (*Div. inst.*, IV, 28, 1 : CSEL 19, p. 388, l. 16 s. : « *Apparet nullam aliam spem vitae homini esse propositam, nisi... se rudimentis iustitiae ad cultum verae religionis instituat.* » IV, 24, 1, p. 371, 19 s. : « *Fingamus aliquem de coelo esse mittendum qui vitam hominum rudimentis virtutis instituat et ad iustitiam for-*

1. Le sacramentaire grégorien a seulement l'oraison *Omnipotens* (éd. Wilson, p. 53. Cf. Rituel des adultes, n. 12). Le gélasien (éd. Wilson, p. 46) présente cette série : 1° *Omnipotens*. Cf. Rit. adult., n. 12; — 2° *Preces nostras*. Cf. n. 11[a]; — 3° *Deus qui humani*. Cf. 11[b].

2. C'est sans doute ce sens qu'a l'expression « rudimenta fidei » dans la deuxième oraison qui suit *Preces nostras* dans le Rituel baptismal des adultes (n. 12 — dans le Rituel dit des enfants, n. 5, cette oraison *Omnipotens* ne se retrouve que mutilée). Il est vrai, cette prière comporte un groupe ternaire qui rappelle la deuxième partie de *Preces nostras* : « quem ad *rudimenta* fidei vocare dignatus es — ad suavem odorem *praeceptorum* tuorum... tibi deserviat — ut idoneus efficiatur accedere *ad gratiam Baptismi tui* ». Mais le premier membre de ce groupe n'équivaut point parfaitement à « rudimenta magnitudinis gloriae tuae ».

met »). Mais en d'autres formules le sens général de « prémices, première étape, débuts » est manifeste (Ennodius, *Vita B. Antonii* : CSEL, p. 385, l. 19 : « *Gloriosis operibus vitae rudimenta dedicavit* »).

Aussi bien, l'interprétation suggérée par le texte de M. l'abbé Heitz n'est pas invraisemblable [3], et il ne paraît pas qu'on trahisse la pensée exprimée dans notre oraison en disant : « Qu'il garde les premiers bienfaits déjà accordés par votre magnifique et insondable bonté. » S'il fallait, au contraire, s'en tenir à l'interprétation proposée par Eisenhofer, ne pourrait-on pas « traduire » ainsi : « Qu'il retienne *ce qu'il a commencé d'apprendre* sur votre grande gloire, sur le magnifique plan conçu par votre amour pour les hommes » ?

Quoi qu'il en soit, cette proposition participiale suppose que le candidat au baptême est raisonnable; pour un tout jeune enfant, elle est sans portée immédiatement. Sera-t-elle un jour remplacée par une formule souhaitant au nouveau-né la grâce d'une éducation chrétienne ? disparaîtra-t-elle dans une refonte du formulaire destiné au baptême des enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison ? Nous ne pouvons, en ce sens, qu'exprimer filialement des souhaits conditionnels à notre sainte Mère l'Église. Mais le vaste domaine des prières que celle-ci met sur nos lèvres reste à explorer, pour que nous acquérions une intelligence exacte et approfondie de ces magnifiques formules qui sont le fruit d'un charisme. Et nous n'avons pas à craindre que cet effort nous tienne éloignés des divines Écritures.

H. Chirat.

3. C'est un fait, au reste, que l'Église — qui exige la foi du catéchumène — se plaît, dans le reste de la liturgie baptismale, non pas à rappeler expressément le devoir de croire qui s'impose à celui-ci (cf. n. 5), mais à lui faire proclamer, par des paroles (nn. 7, 32 et 38) ou des actes publics (nn. 16, 18, 20, 22, 24 et 26), sa foi. Cependant elle sollicite pour lui la lumière divine et la grâce de « tenir la doctrine sainte pour qu'il soit apte à recevoir la grâce » : *da ei scientiam veram, ut dignus efficiatur accedere ad gratiam Baptismi tui, teneat... doctrinam sanctam, ut aptus sit ad percipiendam gratiam tuam.* La comparaison de cette prière *Æternam* (n. 28) avec *Preces nostras* (n. 11) pourrait incliner à admettre l'interprétation d'Eisenhofer. Mais la construction de la deuxième partie de cette prière-là, qui comporte trois verbes ou subjonctif et seulement deux *ut*, n'est pas absolument claire; il n'est pas évident que *gratiam tuam* ne signifie pas autre-chose que *gratiam Baptismi tui*, et rien n'empêche de penser que les souhaits formulés après cette mention du baptême se rapportent déjà à la vie du néophyte, et non plus à la période du catéchuménat (ils ont sûrement cette référence dans le texte tronqué que présente le Rituel du baptême des enfants, n. 9).

SEVERITE OU VERITE DANS L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS?

Le prochain congrès de l'*Union des Œuvres Catholiques de France*, qui se tiendra à Besançon pendant la semaine de Pâques, sera consacré à *la Paroisse communauté liturgique et missionnaire*. Une dès questions qui y seront discutées est celle-ci : « *Faut-il être large ou sévère pour l'admission aux sacrements?* » L'enquête a été formulée en trois questions :

Comment lutter contre la dévaluation des sacrements?

Comment faire comprendre qu'il ne s'agit ni de simples gestes ni de rites magiques?

Croyez-vous possible, dans votre milieu, de poser des conditions plus sérieuses pour leur réception?

Il faut reconnaître que *l'Union* a le sens de l'actualité. Ce problème est d'une urgence capitale. C'est peut-être l'avenir du christianisme en France qu'il met en jeu. (Il avait fait, à l'occasion de la pastorale du baptême, l'objet de communications et discussions captivantes à la 2e session d'études du C.P.L. à Vanves, en janvier 1945.)

Le libellé des trois questions posées est adroit à ce plan de la tactique et de la pédagogie pastorales. Pourtant les réponses publiées dans l'*Union* de décembre dernier sont bien décevantes par leur disparate. Le rapporteur, M. l'abbé Maussion, semble en prendre son parti assez facilement[1], sans paraître soupçonner qu'il y a, à la base et dans le vocabulaire employé, bien des confusions :

Bien entendu, toutes les réponses sont d'accord sur un point

1. Nous verrons que le numéro de mars de *L'Union* apporte au contraire des mises au point excellentes.

théorique : il faudrait pouvoir être sévère; elles ne diffèrent, mais notablement, que sur la pratique, au moment où l'on se trouve devant l'éventualité d'un refus de sacrement. Et les deux thèses s'affrontent avec d'excellents arguments de chaque côté.

Nous nous garderons bien de conclure dès maintenant, nous contentant de faire, cependant, une distinction qui s'impose entre paroisses urbaines et rurales, pensant que si la sévérité stricte peut se concevoir peut-être — mais avec quel tact! — dans les paroisses urbaines, elle paraît plus discutable, au moins dans l'état actuel des choses, en pays rural; et nous ajoutons de plus qu'il s'agit souvent de cas d'espèce et que tout dépend de l'atmosphère de la paroisse.

Disons d'abord, au passage, que si la distinction « s'impose » entre paroisses urbaines et paroisses rurales, elle s'impose peut-être en sens inverse. Il est vrai que le paysan, plus traditionaliste, tient davantage à des gestes qui ne sont pour lui que des survivances. Mais le citadin peu familier avec l'église, à qui on refuse les sacrements, se perd dans la foule et son pasteur ne le retrouvera peut-être jamais. Le paroissien rural, même non pratiquant, connaît son pasteur et son pasteur le connaît.

« Tout dépend de l'atmosphère de la paroisse », c'est bien vrai. Mais il ne s'agit pas, pour le curé, de subir cette atmosphère. Il faut la créer, notamment par la façon dont il accorde ou refuse les sacrements. Or il est beaucoup plus facile de créer l'atmosphère d'une paroisse rurale qui a des dimensions humaines, où chacun peut facilement savoir si le curé, en refusant ou en accordant les sacrements, agit par humeur ou en vertu de principes constants, qui sont les mêmes pour tous.

Bien sûr aussi, « il s'agit souvent de cas d'espèce ». Quand on traite avec des hommes, il s'agit même toujours de cas d'espèce. Ce n'est pas une raison pour déclarer inutiles les principes d'action et les lois, ou déclarer la loi inhumaine et inapplicable, comme font les adversaires de la « sévérité ».

Mais, pour passer au fond de la question, l'opposition entre le « théorique » — c'est-à-dire un idéal abstrait — et la « pratique » où semble s'incarner tout le réalisme miséricordieux du bon pasteur, nous paraît fausse. C'est à cause de cette fausse antithèse et de quelques autres que les

réponses apportées à l'enquête sont si décevantes. Donnons-en quelques exemples :

Commençons, continue le rapporteur, par un partisan de l'*indulgence*.

[Ici encore le terrain d'opposition nous semble mal choisi. Qui dit « indulgence » et sévérité se place sur un plan subjectif, sentimental. Qui ne voit qu'il faut aller au-delà. Le prêtre cité commettra la même erreur :]

La dévaluation des sacrements existe, c'est un fait brutal. Je crois qu'on peut distinguer à ce sujet... une double tendance *rigoriste* et *laxiste*. [Nous montrerons plus loin que ces termes, empruntés à la morale, sont ici tout à fait équivoques.]

Les premiers disent : il faut *exiger*, il faut *montrer* qu'on n'entre pas dans l'Église comme dans un moulin. [Toujours un point de vue volontariste, ou plutôt d'humeur : exiger, montrer.] Et donc ils ne voient aucun inconvénient [*ils* y voient certainement des inconvénients, mais s'ils voient des inconvénients plus graves à tenir la conduite opposée ?] à *refuser* avec plus ou moins de formes les sacrements [il convient justement d'y mettre le plus de formes possible].

Quelques exemples :

— Refuser un enfant à sa communion solennelle parce qu'il n'est pas régulier ou pas instruit [il faudrait surtout dire : parce qu'il n'est pas bien disposé, parce qu'il n'a pas la foi].

— Refuser l'absolution aux pascalisants qui n'assistent pas en principe à la messe du dimanche.

— Ne pas donner l'extrême-onction à un homme sans connaissance qui toute sa vie a été antireligieux. (Et évidemment pas de sépulture religieuse.)

— Ne pas marier à l'église les gens qui n'ont pas la foi et qui font ça par routine. [Il faudrait ajouter : qui n'ont pas l'intention de contracter un *vrai* mariage.]

Je n'ai pas encore vu refuser le baptême, mais vous semblez insinuer la chose possible en recourant dans votre questionnaire à la comparaison pays de mission.

La tendance *laxiste* au contraire (et j'aime m'inscrire franchement dans cette catégorie) [peut-on « avouer » cela ? c'est oublier que le *laxisme* est une erreur, ou c'est changer le sens des mots...] : il ne faut pas éteindre la mèche qui fume encore, si peu soit-elle fumante.

Saura-t-on jamais le mal fait par certains refus un peu brutaux... [Évidemment! mais on peut être ferme sans être brutal.] Le nombre d'enfants et de familles tout entières qui sont contre la religion parce qu'un prêtre a été dur [même remarque que ci-

dessus] au moment d'une communion solennelle ou d'une extrême-onction...

Qu'on m'entende bien... Je suis le premier convaincu de la dévalorisation. Je crois qu'il faut *expliquer* sérieusement la valeur des sacrements à qui de droit, mais de là à passer à l'acte dans nos paroisses déchristianisées, cela me paraît impossible. [« Expliquer » : très bien. Mais comment l'explication paraîtra-t-elle sincère si dans les faits on permet que les sacrements soient méprisés ? Et si on ne passe pas « à l'acte » dans les paroisses déchristianisées, comment les rechristianisera-t-on ?]

Ou alors que ce soit une mesure générale; mais ce qui est terrible, c'est le changement total d'interprétation d'un presbytère à l'autre.

Si vraiment vous ne voulez marier que des chrétiens 100 %, qui marierez-vous ? [Personne n'a cette prétention. Mais il ne faut marier que des vrais chrétiens — même tièdes, même pécheurs — décidés à conclure un vrai mariage chrétien.]

Si vous voulez baptiser seulement les enfants de milieu chrétien, qui baptiserez-vous ? [Peut-être, mais baptiser est-ce, oui ou non, faire un chrétien ? Alors il ne faut baptiser qu'avec un espoir *minimum* d'éducation et de persévérance chrétienne.]

Ce problème est angoissant, mais je n'y vois pas du tout la solution dans un rigorisme antichrétien. [Elle n'est pas dans un « laxisme » lui-même antichrétien.]

Arrêtons là cette citation déjà trop longue. L'*Union* de décembre publie ensuite des réponses qu'elle dit plus « rigoristes » et qui nous paraissent inspirées par une conception très sacerdotale et en même temps, quoi qu'on en dise, très « humaine » des responsabilités pastorales. Nos lecteurs voudront bien s'y reporter. Pour conclure, M. l'abbé Maussion cite les considérations si équilibrées de M. le chanoine Boulard dans *Problèmes Missionnaires de la France rurale* p. 18), qui signale les graves inconvénients, en pays rural, d'un refus trop *sévère*. C'est en effet le cas puisque, comme le fait remarquer M. Boulard :

Chez nous, contrairement aux pays infidèles : pas de baptême, pas de catéchisme; et tout homme — dût-il même ne pas persévérer — a droit à l'instruction religieuse. En fait, dans la plupart des régions rurales, tous les enfants baptisés se retrouvent ensuite facilement au catéchisme.

On n'en demande pas davantage pour le baptême. Que

les enfants baptisés donnent au moins *l'espoir* de la persévérance, en suivant le catéchisme. Comment s'en assurer ? C'est ce que dit M. Boulard, cité encore ici, en exposant la ligne de conduite suivie par un curé « de pays de mission [2] » et à laquelle il se rallie :

Mon effort est d'obtenir de tous parents présentant un enfant au baptême l'engagement d'honneur qu'ils l'enverront au catéchisme. Jusqu'à présent je n'ai demandé cet engagement qu'oralement, mais je pose la question devant toute la communauté paroissiale réunie (les baptêmes se font le dimanche à la suite de la grand'messe) avant même de commencer la cérémonie : les intéressés sont prévenus que cela leur sera demandé. S'il y a déjà des enfants baptisés dans la famille et qu'ils ne fréquentent pas le catéchisme, j'exige qu'on les y envoie ou je refuse le baptême du nouveau-né. En pareil cas je préviens toujours une bonne chrétienne du voisinage pour que, le cas échéant, elle administre elle-même, sans y être invitée, un baptême *in extremis* dont Dieu seul serait témoin.

Ceci ne prouve-t-il pas [conclut M. Maussion] qu'il y a peut-être moyen de mettre d'accord rigides et conciliants puisque même pour ceux-là le cas de refus peut se présenter ?

Ce qu'il faut, comme le notait un de nos correspondants, c'est, lorsqu'on impose des conditions — et il le faut puisqu'elles sont nécessaires —, *le faire avec bonté*, avec compréhension, comme l'explique M. l'abbé Boulard :

« ... Le prêtre, avant d'être un juge, est un éducateur. »

Alors, doit-on être exigeant ?

Si je disais tout de suite qu'il doit bien y falloir la manière, puisque nous nous souvenons tous d'un exemple au moins de sévérité qui fut désastreux, le jansénisme... etc., etc.

*
* *

La conclusion de M. l'abbé Maussion nous montre que finalement ce qu'il appelle « le rigorisme » ne lui paraît pas si odieux, ni si maladroit.

Mais alors pourquoi toute cette confusion, et comment espérer débrouiller ces équivoques créées par les mots malheureux de « laxisme », de « rigorisme », voire de « jansénisme » ?

2. Cf. la note parue dans *La Maison-Dieu*, n° 3, p. 99.

Dans l'*Union* de mars l'enquête a évolué de façon extrêmement intéressante. Mais, pour commencer, quelques remarques qu'on nous permettra encore de critiquer :

... Il s'agit, à notre avis, plus de psychologie que de théologie ou de droit canon, plus de sens de l'hypothèse que de connaissance de la thèse.

Pourquoi cette opposition ? La théologie ou le droit canon deviendraient donc inutiles dès qu'on a affaire à des cas concrets, à des hommes faits de chair et d'os ? Autant dire qu'ils ne servent à rien. La « psychologie » n'a pas à supplanter la théologie ou le droit, mais à les appliquer. Autrement qu'on se hâte de rayer des programmes des séminaires ces matières désuètes et « théoriques » pour les remplacer par la psychologie.

Ensuite M. l'abbé Maussion fournit d'heureuses précisions :

« *Ne pas éteindre la mèche qui fume encore!* » Il faudrait peut-être s'entendre sur deux points, à savoir :

1) quand cette fameuse mèche est encore fumante,

2) si la sévérité *sagement* appliquée, et expliquée, joue vraiment toujours ce rôle d' « extincteur ».

Et le principe doit-il s'appliquer encore quand la mèche est tellement consumée qu'il n'en reste même plus trace ?

Saura-t-on le mal fait par certains refus brutaux et par certaines mises à la porte ? dit-on aussi. Mais qui a jamais conseillé de refuser brutalement et de mettre à la porte, et est-il un seul prêtre qui souscrirait à cette formule ? Car ne faut-il pas toujours agir avec charité, surtout dans la sévérité, la sévérité étant d'ailleurs une des formes, et la plus désintéressée et la plus courageuse, de la vraie charité ?

Les trois lettres de curé qui sont publiées ensuite rendent une note très juste. Celle d'un « curé de banlieue de Paris » est particulièrement remarquable. Il faudrait la citer tout entière. En voici au moins le début, qui en énonce le principe directeur :

La lecture des opinions si diverses émises dans l'*Union* à propos de l'admission aux sacrements semblerait suggérer que l'Église n'a pas de directives pratiques pour ce sujet, puisque des prêtres aussi compétents et aussi bien intentionnés que les prêtres cités, ont des avis différents. L'un d'eux le dit : « Nous, les petits curés,

nous ne pouvons pas grand'chose. » Est-ce vrai ou y a-t-il du vrai ?

Le même dit un peu plus haut : « Il faudrait des mesures universelles, autrement ceux envers qui on prendrait une décision sévère ne verront qu'une rigueur personnelle. »

Et dans les notes qui suivent, passant en revue les divers sacrements, le « curé de banlieue de Paris » fait remarquer que ces mesures universelles existent : il y a, pour l'admission à la première communion, pour le catéchuménat des adultes, pour l'administration du mariage, des règlements qui constitueraient des « mesures universelles »... si chacun voulait bien les appliquer. L'obéissance à la loi devient alors la meilleure diplomatie et la meilleure sauvegarde.

*
* *

Nous sera-t-il permis de verser au débat quelques considérations qui ne relèvent ni de l'obéissance à la loi positive, ni de l'indulgence, ni de la sévérité, ni de la psychologie, ni même de la charité ?

Sans doute ces considérations ne permettront pas de trancher automatiquement tous les cas concrets. Cela ne peut se faire que par la *prudence* surnaturelle de chaque prêtre, réagissant en face de chaque cas donné. Mais encore faut-il que la prudence qui est chargée de trouver la conclusion pratique s'appuie sur des *principes*. Or, dans toute cette discussion, ce sont les principes qui manquent le plus. En les apportant, nous serons peut-être accusés de verser dans le « théorique » opposé au « pratique ». Nous croyons ce reproche mal fondé. Entre le « théorique », c'est-à-dire l'abstrait, l'irréel, et le « pratique » (c'est-à-dire, en fait, le « pragmatique »), qui sont tous deux insuffisants à donner une ligne de conduite à la fois ferme et concrète, se place la lumière de la vérité.

En essayant de la donner ici nous avons conscience de ne pas jouer les pédants, mais d'apporter une doctrine indispensable. Une question n'a pas été posée, qui est pourtant primordiale : Qu'est-ce qu'un sacrement ?

Si un sacrement est uniquement un moyen donné aux

hommes pris individuellement de recevoir la grâce divine, et un moyen tellement indispensable que la grâce ne peut passer que par eux, alors, évidemment, ceux qui refusent les sacrements, sont des rigoristes, qui resserrent le chemin du ciel. (C'est cette notion appauvrie de sacrement qui est à la base de toutes les discussions en cause.)

Or il est bien vrai que les sacrements sont les moyens normaux, pour chaque âme, en chrétienté, de recevoir la grâce divine.

Mais ils ne sont pas que cela. Ils sont aussi, et essentiellement, des signes de la foi qui justifie, des actes de culte par lesquels s'exprime et se construit l'Église.

La polémique anti-protestante, depuis le concile de Trente, nous a fait trop souvent oublier ce deuxième point, pourtant très important, lui aussi, et que saint Thomas maintient vigoureusement, en même temps que le premier[3].

Saint Thomas y attache même tant d'importance qu'au lieu de parler d'un sacrement « valide », comme font toujours les théologiens modernes, il préfère parler d'un sacrement « vrai ». Un sacrement est « vrai » quand le langage religieux qu'il constitue correspond à une réalité dans l'âme de celui qui, en le recevant, le professe. Un sacrement n'est pas seulement un remède, reçu par une âme apte à en profiter, il est un geste, une attitude, une « profession de foi », une « célébration » de la part du sujet qui, en le recevant, le pose. C'est ainsi, par exemple, que saint Thomas définit la communion sacrilège non pas — comme le font tant de prédicateurs de première communion — par

3. « On peut considérer deux choses dans la pratique des sacrements : le culte divin et la sanctification de l'homme » (*III^a Pars*, q. 60, a. 5). « Saint Augustin écrit : « On ne peut unir des hommes « en aucune confession religieuse, vraie ou fausse, sans les assembler « par une communauté d'insignes, c'est-à-dire de sacrements visi- « bles. » Mais il est nécessaire au salut des hommes que ceux-ci soient unis en une seule confession de la vraie religion. Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme à titre de signes sensibles des réalités invisibles par lesquelles l'homme se sanctifie... Avant la venue du Christ, *il fallait* donc déjà *des signes visibles par lesquels l'homme attesterait sa foi* en la venue future du Sauveur » (*ibid.*, a. 3), etc., etc. Cf. notre traduction du traité des Sacrements dans l'édition de la *Revue des Jeunes*, introduction et *passim* (Paris-Tournai, 1945). On retrouvera ces thèses indiquées avec beaucoup de vigueur dans l'article du R. P. Dondaine, dans ce même fascicule.

le contact odieux qu'une âme souillée impose au corps très pur du Christ, mais par la *fausseté*, la contradiction de celui qui reçoit le sacrement de l'amour, et par là professe extérieurement la charité, tandis que son cœur est ennemi de Dieu : « Quiconque reçoit (*sumit*, c'est-à-dire « prend ») ce sacrement, signifie par là même qu'il est uni au Christ et incorporé à ses membres. Ce qui se fait par la foi formée (informée, achevée par la charité), que personne ne possède en même temps que le péché mortel. Aussi il est manifeste que quiconque reçoit ce sacrement en état de péché mortel, *commet une fausseté* dans ce sacrement. Il *encourt donc le sacrilège*, comme violateur du sacrement. Et, *à cause de cela*, il pèche mortellement » (*III^a P.*, qu. 80, art. 4).

Nous ne demandons pas que les sacrements soient refusés à ceux qui ne sont pas parfaitement disposés — ce qui serait en effet du rigorisme, du jansénisme —, mais que l'on ne donne pas les sacrements à ceux qui manifestent par leur manque de foi, de droiture, voire d'instruction, qu'ils sont en contradiction avec le sacrement. Il ne s'agit pas de *sévérité*, mais de *vérité*. Pour que cette vérité soit atteinte, nous n'exigeons pas une perfection que les sacrements servent justement à procurer, mais un minimum de dispositions. On ne peut, sans s'associer plus ou moins à leur faute, conférer le mariage chrétien à des gens qui n'ont nullement l'intention de conclure une union chrétienne, administrer l'extrême-onction (sinon sous condition) à un mourant (et souvent à un mort !) qui par toute sa vie s'est montré opposé à la doctrine, aux pratiques, à la morale de l'Église.

Car les sacrements sont encore « les sacrements de l'Église ». Saint Thomas emploie souvent cette expression [4]. Cela ne signifie pas seulement que les sacrements sont donnés par l'Église ou dans l'Église, mais que leur administration et leur célébration exprime et constitue l'Église [5].

4. Cf. *III^a Pars*, q. 60, Prologue; et le titre de son opuscule : *De articulis fidei et de Ecclesiae Sacramentis*, etc.

5. « Saint Thomas dit que l'Église est constituée, fabriquée, instituée ou consacrée par la foi et les sacrements de la foi », dit le P. Congar, avec références à l'appui, cité par nous dans *Les Sacrements*, trad. de la *Somme théologique*, aux Éditions de la Revue des Jeunes, p. 371.

Étant des actes de culte, et pas seulement des remèdes individuels pour obtenir la grâce, ils ont une valeur sociale. Pour accorder ou refuser les sacrements, il ne suffit pas de considérer si le sujet qui les demande recevra un avantage ou un dommage de leur refus ou de leur administration. Il faudra encore envisager le bien de l'Église tout entière. Et le bien de la communauté pourra l'emporter sur le bien d'un individu.

Le « laxisme » peut se faire passer pour miséricorde et alléguer la parole concernant le Christ sur la mèche qui fume encore : si, en accordant les sacrements à n'importe qui, il fait mépriser l'Église, qui apparaît comme une mauvaise gardienne de son dépôt sacré, cette prétendue miséricorde sera une cruauté. Et il ne s'agit pas ici d'une Église abstraite opposée à des hommes de chair : qui ne sait qu'une des causes de l'incroyance vient de cette facilité avec laquelle on marie, on extrémise, ou on enterre avec les rites et les sacrements chrétiens des gens qui se sont toujours moqués ou passés de l'Église ?

Le « rigorisme » pourra blesser quelques individus (ce n'est pas sûr si le refus est prononcé avec la charité, le calme et les explications nécessaires), mais si ce « rigorisme » est constant, professé avec conviction et méthode, non par humeur, il servira finalement — et plus vite qu'on ne le croit — le prestige de l'Église, et les individus eux-mêmes en bénéficieront, en ressentant de l'estime et de l'attirance pour cette société qui traite sérieusement les choses divines.

*
* *

Que les sacrements aient une valeur sociale et que le bien de l'Église soit autre chose que la somme des biens individuels — au moins apparents et immédiats — c'est ce que montre de plus en plus le développement et l'affermissement de la théologie missionnaire. Ceci vient d'autant mieux à notre propos que le questionnaire de l'*Union* a fait allusion aux méthodes missionnaires[6]. Les missions n'ont

6. On se souvient des paroles si frappantes prononcées par un missionnaire dans *La France, pays de mission ?* (pp. 110-111) : « Nous, nous ne recevons comme chrétiens que des gens prêts... Vous, vous

pas pour but premier et exclusif de sauver des âmes individuelles. En ce cas les missionnaires feraient aussi bien de rester dans leur pays d'origine où il y tant de bien à faire. Les « sauvages » pourront peut-être se sauver tout seuls, dans leur ignorance invincible. Et surtout, si on ne les encadre pas dans une communauté chrétienne, la prédication de l'Évangile et l'octroi des sacrements rendront leur salut plus difficile en leur imposant une morale plus exigeante, en risquant de faire d'eux des apostats. Mais justement, la vraie tâche des missions n'est pas là : elle consiste à *implanter l'Église* dans toutes les régions du monde, à créer des *chrétientés* nouvelles, des communautés dans lesquelles le salut individuel sera en fait plus facile[7].

allez pleurer dans les familles pour faire faire la première communion à des enfants qui persévéreront dans la proportion de un sur dix...

« Nous, nous ne baptisons les enfants que si nous avons la certitude qu'une éducation chrétienne suivra...

« Vous, vous baptisez en série...

« Vous cherchez à marier tout le monde, excepté les divorcés...

« Vous enterrez tout le monde avec une grande assistance de prêtres et un grand luxe de solennités... La grande différence est celle-ci : *Vous, vous supposez l'existence d'une communauté chrétienne qui a disparu*, et vous aidez sans aucune suite une foule de gens à poser *des actes individuels* qui doivent les rattacher à Dieu...

« Nous, nous fondons des chrétientés, nous savons que les hommes ont besoin d'une petite communauté pour vivre leur religion. Convertir quelqu'un, chez nous, le baptiser, c'est l'intégrer dans une communauté chrétienne, dans une « église ».

« Notre tâche, qui nous a été rappelée par le grand Pape des Missions, Pie XI, c'est de faire des communautés chrétiennes cent pour cent indigènes, incarnées à fond dans le pays, le milieu » (les italiques sont dans le texte).

7. « Pourquoi donc les missions, nous vous le demandons, si ce n'est pour établir et fonder solidement l'Église de Dieu dans ces immenses régions ? (Pie XI, encyclique *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926, dans *Pie XI, Pape des Missions*, éd. de l'Union missionnaire du clergé, p. 61). Il faudrait citer tous les documents où les Papes (Benoît XV dans l'encyclique *Maximum illud*, Pie XI et S. S. Pie XII) ont insisté sur la nécessité de susciter un clergé indigène, de respecter les coutumes des peuples évangélisés, de faire fond sur leurs vertus naturelles, de s'adresser aux élites aussi bien qu'à la masse.

On trouvera cette doctrine à toutes les pages des *Dossiers de l'Action missionnaire* (*Manuel de Missiologie*) du P. Charles, S. J., Louvain, 2e éd., 1939. Cf. p. 24 : « L'absence de l'Église visible, voilà ce qui fait d'un pays une terre de mission. Ce qui y attire le missionnaire, c'est le désir, le besoin d'*établir*, là où elle n'est pas, l'*Église visible*. Dès lors, l'activité missionnaire n'est pas d'abord ou uniquement un acte d'obéissance au précepte du Christ, ni davantage un acte de charité envers le prochain en détresse; elle est tout cela, parce qu'elle est

Cette doctrine universellement acceptée aujourd'hui suppose deux axiomes théologiques que les discussions entre pseudo-rigorisme et laxisme semblent avoir complètement perdus de vue : 1° *La puissance de Dieu n'est pas liée aux sacrements*[8], si bien qu'en refusant les sacrements à un homme nous ne le privons pas nécessairement de la grâce. Que dire s'il s'agit, non pas de sacrements proprement dits, mais de sacramentaux comme les funérailles, dont la portée est avant tout sociale ? On se rappelle, au moment de la condamnation de l'*Action française*, les reproches véhéments adressés au clergé qui refusait les honneurs et les prières de l'Église à ceux qui étaient en rébellion contre les lois de cette même Église. On aurait cru que, par le refus des funérailles, des prêtres au « rigorisme antichrétien » acculaient de pauvres morts à la damnation éternelle ! Dieu, auteur souverain de ces *moyens* de procurer un salut plus sûr et plus facile que sont les sacrements, ne peut laisser lier sa miséricorde par ces moyens dont il peut toujours se passer. Et cette liberté souveraine et gracieuse de Dieu s'exprime dans cet autre adage théologique : 2° *A celui*

avant tout et essentiellement un *acte de religion* à exercer par l'Église et pour l'Église. »

P. 26 : A *l'objection* : « Pourquoi chercher si loin des âmes à sauver ? Il y en a des milliers dans notre Europe ! Pourquoi se tuer à convertir, dans les régions polaires, quelques centaines d'Esquimaux, alors que nos cités industrielles regorgent d'incroyants immoraux ? « La *réponse* est facile : « Le missionnaire ne veut pas d'abord sauver des âmes; il veut d'abord *construire* l'établissement du salut », etc. De même, le P. Perbal, O.M.I., à toutes les pages de ses *Premières leçons de théologie missionnaire*, nouv. éd., Paris, 1937, et p. 76 : « Le missionnaire qui débarque en une île lointaine... a donc pour objectif, non seulement de convertir un grand nombre de païens..., d'organiser le culte et la vie chrétienne d'une manière individuelle et privée, mais encore d'instaurer le règne de Dieu de façon à élever la société entière dans un hommage constant à Dieu. »

Le P. Perbal, à la suite du P. Charles, insiste sur ce que le motif formel de l'évangélisation missionnaire n'est pas la charité, mais la religion. Ne pourrait-on signaler aussi que nos modernes « laxistes » oublient trop, en faveur de la charité individuelle, la vertu de religion, qui est pourtant la « vertu professionnelle » du prêtre ?

Voir aussi une étude de vulgarisation très vigoureuse de M. le chanoine Glorieux : *Pourquoi tous les catholiques doivent-ils être missionnaires ?* Lille, 1944.

8. Sentences de P. Lombard, IV d., 4, 4-5. Cf. Capéran, *Le Problème du salut des infidèles, Essai historique*, nouvelle éd., Toulouse, 1943, p. 183.

qui fait ce qu'il peut Dieu ne refuse pas la grâce[9]. C'est précisément parce que nous admettons cet axiome qu'en exigeant des sacrements *vrais* nous ne sommes ni rigoristes ni jansénistes. Pour les jansénistes la grâce divine était donnée avec parcimonie, selon une prédestination absolue, à un petit nombre d'élus. Nous croyons, nous, que Dieu répond à la requête de toute âme droite et que sa grâce, parfaitement gratuite, ne se refuse à aucune bonne volonté.

C'est donc, par un retournement étrange de la situation, mais qui n'a rien de paradoxal pour qui prend la peine de réfléchir, le parti de la *vérité* qui, bien loin d'être celui de la sévérité, est celui de la miséricorde. En exigeant de vrais sacrements nous ne privons pas du secours divin une âme qui en aurait plus particulièrement besoin, en raison même de sa misère (ce serait trop curieux qu'on aboutisse à donner les sacrements aux plus mauvaix chrétiens !) Et nous servons l'honneur de l'Église, le respect dû aux sacrements, donc le respect dû à Dieu. A échéance plus ou moins longue, mais sûre, nous faisons plus de bien aux âmes qui viendront plus sérieusement à une Église qu'elles estimeront davantage. Les bons chrétiens s'y sentiront plus à l'aise, ayant conscience de faire partie d'une communauté plus sainte, plus exigeante et plus homogène.

Quant à ceux qui se croient « laxistes », « conciliants », ce sont eux les vrais rigoristes puisqu'ils admettent aux sacrements des sujets incapables d'en accepter et d'en porter les exigences, puisqu'au lieu de les laisser dans leur bonne foi de païens ou de chrétiens ignorants, ils risquent d'en faire — et en font : voyez les innombrables ondoiements non suivis d'éducation chrétienne — des apostats et des sacrilèges, dont ils rendent ainsi le salut plus difficile. Sans parler du discrédit attaché à cette Église où l'on entre au rabais, discrédit dommageable à ceux du dedans comme à ceux du dehors.

9. Il est vrai que cet adage est expliqué différemment par Molina et Suarez d'une part (à qui fait ce qu'il peut *selon ses forces naturelles*), selon les thomistes d'autre part (à qui fait ce qu'il peut, *avec l'aide de la grâce actuelle*). Mais tous les théologiens admettent l'adage comme établissant la générosité avec laquelle Dieu « ne refuse pas la grâce » *sanctifiante*, que donnent normalement, mais non pas exclusivement les sacrements (Cf. Capéran, *Le Problème... Essai théologique*, pp. 49-61).

*
* *

Sur le plan pratique, encore une fois, une infinie souplesse est laissée à la prudence et à la charité sacerdotales. Mais ne parlons plus de sévérité, là où il ne s'agit que de vérité. Si cette vérité paraît trop dure à certains, c'est dommage. Mais qu'au moins ceux qui la voient obéissent à leur conscience sans se laisser fléchir par des mobiles de sensibilité ou de tactique trop immédiate et trop humainement prudente. Leur nombre, en s'accroissant chaque jour, tendra vers cette unanimité nécessaire, tous le reconnaissent, à une attitude de christianisme ferme et authentique. Si « tout dépend de l'atmosphère de la paroisse », travaillons justement à créer cette atmosphère. Et ainsi nous aiderons l'autorité supérieure à prendre les décisions ou à établir les règles qui seraient encore à désirer pour établir l'unité d'action.

On reconnaîtra, nous l'espérons, que ces quelques considérations, n'ont pas été rédigées dans un esprit de vaine critique ou de hautain théologisme. Puissent-elles apporter quelque lumière pour la solution des problèmes qui seront évoqués au Congrès de l'*Union* — comme à la session du C.P.L., à Bourges, en juillet prochain, sur la Pastorale liturgique du baptême[10].

CLAUDE A.-M. ROGUET.

En appendice et en illustration à cet article, voici une anecdote prise sur le vif que nous extrayons d'un livre du R. P. H.-CH. CHÉRY *à paraître prochainement aux Éditions du Cerf. Le P. Chéry reproduit un récit de M. l'abbé* REMILLIEUX, *curé de Saint-Alban à Lyon :*

C'était un jour d'hiver, à la tombée de la nuit. Je rentrais au presbytère. Un jeune homme en gravissait les marches. Il m'aperçoit, et d'un ton sec :

— Je viens pour un mariage.

10. Cf. notre questionnaire (*La Maison-Dieu*, n° 2, p. 71, et le tiré à part) : I. *Le rôle du prêtre dans la collation du baptême.* C. *Demande d'engagement.*

— Parfait, cher monsieur, entrez donc!

— Inutile, je suis pressé.

— Eh bien, vous reviendrez. Prenons rendez-vous. Je suis à votre disposition la plus complète. De minuit à minuit...

— Mais j'ai mes papiers.

— Vos papiers, je les prendrai ensuite; ils seront le témoignage de ce que vous m'aurez dit. Mais auparavant, il nous faut parler un peu!

— A quoi bon, monsieur ? Je vous paierai.

Je lève les bras au ciel :

— Il ne s'agit pas d'argent! Vous me donneriez cinq cent mille francs que je les porterais tout de suite au Rhône!

D'un geste impératif, je le fais entrer, et tandis qu'il accepte de s'asseoir, je lui dis :

— Vous êtes un incroyant, n'est-ce pas ?

— Oui, monsieur, tout à fait.

— Mais alors... qu'est-ce que vous venez me demander ? Vous venez me demander, en fait, de vous mettre à l'église à genoux devant moi! Voyons! Vous n'y pensez pas ? Je vous garantis bien que si j'étais incroyant jamais pareille idée ne me serait venue! Et que vais-je vous dire à l'église ? En une langue que vous ne comprendrez pas et que vous n'aurez nul souci de comprendre, je vais vous parler de vérités auxquelles vous ne croirez pas! C'est une comédie indigne de vous. Et puis vous ajoutez : je vous paierai! Mais pour qui me prenez-vous donc ? Vous vous trompez d'adresse!...

Ahurissement de mon interlocuteur. C'était certainement un anticlérical militant. Son attitude extérieure, le ton qu'il prenait ne laissait aucun doute. Il avait probablement une raison délicate pour accomplir cette démarche pénible; vraisemblablement il désirait faire plaisir à sa fiancée. Je poursuivis donc :

— Quand on se marie, on est deux. C'est sans doute votre fiancée qui vous a demandé de venir me trouver, et à cause d'elle vous acceptez de passer sous des fourches caudines que sans elle vous n'auriez jamais franchies. Elle est chrétienne ?

— Pas du tout, monsieur, elle est aussi incroyante que moi!

— Ah! alors, cher ami, de grâce, ne me demandez pas ce que vous me demandez. Je n'assisterai certainement pas au nom de l'Église à des promesses que vous placez sur un tout autre plan que celui de Dieu, à qui vous ne croyez pas!

Nous étions sur un terrain vrai. Mon jeune homme n'était plus pressé. Nous ne pouvions pas en rester là.

Après un instant de silence, je reprends donc :

— Vous m'avez parlé de papiers. Vous êtes donc baptisé ? et votre fiancée aussi ?

— Mais, monsieur, ce n'est pas de ma faute si on m'a fait baptiser!

— Je le crois bien, que ce n'est pas de votre faute! Mais c'est de la faute de quelqu'un. Vous étiez dans un milieu « de mission » et on n'avait pas le droit de vous baptiser sans garantie. Vous voyez le résultat, et dans quel cas on vous a mis, celui dans lequel vous vous trouvez maintenant, disposé à profaner ce que nous tenons pour sacré, à vous en servir pour une fin tout humaine que je ne connais pas, à croire et à faire croire aux autres qu'avec de l'argent on obtient tout des curés!... C'est extrêmement pénible et pour vous et pour moi. A qui la faute ? peut-être au prêtre qui n'a pas été assez exigeant ? peut-être à vos parents qui ont voulu « faire comme les autres » (étant comme les autres, hypothétiquement, vous n'auriez pas d'ennui au mariage...) ? peut-être parce que dans la clinique où elle se trouvait votre mère n'a pas vu pourquoi elle dirait non (« après tout, ça ne peut pas lui faire de mal! »). Peu importe maintenant. Mais puis-je vous demander pourquoi vous faites cette démarche, si elle ne vient ni de vous ni de votre fiancée ?

— C'est à cause de la grand'mère de ma fiancée. Elle est... faut-il dire relígieuse ? je dirais plutôt superstitieuse, et elle tient à ce que nous passions par l'église. Nous lui ferions de la peine autrement.

Immédiatement, je saute sur le mot « superstitieuse ».

— Vous avez raison : si la grand'mère de votre fiancée était réellement religieuse, elle ne pousserait pas sa petite-fille à recevoir le sacrement dans ces conditions-là, à profaner le sacré! Elle lui aurait dit ce que je vous dis. Elle aurait essayé une action sur elle, elle aurait prié, elle aurait souffert, mais sa religion lui aurait interdit de demander ce qu'elle demande.

Et j'ajoutais :

— Me permettez-vous encore une remarque ? Supposez que je vous aie reçu autrement, que je vous aie serré la main (nous pouvons d'ailleurs nous la serrer!) et que je vous aie dit : « Mon cher ami, puisque vous êtes pressé, nous allons faire vite. Votre fiancée habite bien sur la paroisse ? Bon, donnez-moi votre certificat de baptême. Préparez-vous bien à ce grand acte. Revenez vous confesser la veille, etc... » Si je vous avais parlé ainsi, vous seriez parti content. Vous seriez venu au confessionnal : que m'auriez-vous raconté ? Je suppose que vous auriez été loyal. Je n'aurais évidemment pas pu vous donner l'absolution. Et après ? Vous auriez passé par l'église... Vous offriez de payer n'importe quoi. Dans quel sentiment auriez-vous quitté l'église ? Vous auriez emporté le souvenir d'un fait, un fait dont vous vous porteriez garant toute votre vie parce que vous l'auriez vécu : avec les

curés on n'a qu'à payer et tout est dit; tout ça c'est du formalisme... Fameux résultat. Jamais vous n'auriez pu être atteint par une inquiétude sur la valeur de votre état d'âme. Au lieu que maintenant le problème est posé devant vous.

« Autre chose. Je souhaite que vous aimiez assez votre fiancée pour rester fidèlement son compagnon toute votre vie. Mais enfin, envisageons une hypothèse. S'il surgissait un dissentiment grave, si elle vous trahissait, que feriez-vous ?

La réponse vint sans hésiter, mais cette fois le ton n'était plus raide; on parlait avec simplicité :

— Monsieur, il y a la loi : j'irais au tribunal.

Nous y étions. Même s'il passait par l'église, son prétendu mariage serait invalide. Mais à quoi bon poursuivre sur ce thème ? Il n'était pas préparé à comprendre. Mieux valait lui faire envisager un autre aspect du problème.

— Je suppose donc que vous divorcez un jour. Quelques années après, vous envisagez de fonder un nouveau foyer. L'Église, vous le savez, est gardienne respectueuse de l'amour humain: elle consacre ces serments d'amour qui se veulent éternels : on peut se séparer, mais on reste liés pour la vie. Actuellement, ça vous est bien égal. Mais faisons une supposition. Un jour, sous l'empire de circonstances imprévisibles, peut-être douloureuses, vous êtes amené à vous poser la question fondamentale : Qu'est-ce que la vie ? Pourquoi la souffrance ? D'où est-ce que je viens ? Où vais-je ?... Des questions que vous ne vous êtes peut-être jamais posées. Vous cherchez : la science ne vous répond rien, ce n'est pas son objet; les philosophies sont contradictoires... Vous vous tournez vers la religion; un chrétien vous la révèle; la grâce vous touche. Bref, vous devenez chrétien. Et c'est le drame : cette foi nouvelle, qui devient vitale pour vous, la voilà en contradiction avec votre nouvel amour. Impossible de concilier. Il faut choisir. Vous vous êtes mariés à l'église; ce lien est sacré; rien à faire! Ce jour-là, vous regretteriez amèrement d'avoir accompli ce que vous considérez comme une formalité, mais que l'Église est bien obligée de prendre au sérieux!... Je vous en supplie, n'en faites rien!

J'avais donné tout ce que je pouvais donner. Ce jeune homme qui était venu rogue et hostile me prit la main et me la serra d'une façon que je n'oublierai pas, tant son émotion m'envahit.

— Monsieur, j'ignorais totalement ce que je viens de vivre. On ne m'a jamais parlé ainsi...

Qui me dira que je n'avais pas mieux travaillé pour le Christ et la Vérité que si j'avais accepté de fermer les yeux sur son erreur ?

LES DIRECTIVES DE L'EGLISE

I. — Modification d'une rubrique du rituel du baptême

Nous n'avons pas encore signalé le décret de la S. C. des Rites, du 14 janvier 1944, dispensant d'employer la salive pour toucher les oreilles et les narines du candidat au baptême, dans le rite de l'*Effeta*. Voici la partie la plus importante de ce décret (texte latin dans les *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XXXVI, 1944, p. 28) dans la traduction française donnée par la *Documentation Catholique* du 15 octobre 1944, p. 15 :

... Comme plusieurs évêques, des prêtres et des missionnaires ont fait connaître qu'il y avait parfois danger de contagion à toucher avec la salive les oreilles et le nez, tant des enfants que des adultes que l'on devait baptiser, la Sacrée Congrégation des Rites, sur l'ordre de S. S. le Pape Pie XII, a décidé de corriger de la façon ci-dessous la rubrique du Rituel romain (titre II, ch. II, n° 13) : « *Postea sacerdos pollice accipit de saliva oris sui* (*quod omittitur quotiescumque rationabilis adest causa munditiei tuendae aut periculum morbi contrahendi vel propagandi*) *et tangit aures et nares infantis...* » La même Congrégation a ordonné d'insérer dans les futures éditions du Rituel romain la modification introduite dans la rubrique.

Nonobstant n'importe quelle autre chose contraire.

A. Carinci, *secrétaire.* C. card. Salotti, *préfet.*

II. — Ordonnance de S. Exc. Mgr l'Evêque de Laval en faveur du mouvement liturgique dans son diocèse

Une magnifique semaine liturgique s'est tenue au diocèse de Laval, du 6 au 11 novembre. Nous aurions voulu, dans

notre rubrique l'*Action liturgique*, en donner un compte rendu détaillé. Disons seulement que ce fut une manifestation d'un rare intérêt. Sa valeur vient de ce qu'elle n'eut rien d'artificiel, de plaqué. Deux religieux étaient sans doute venus de l'extérieur : Dom Gajard, maître de chœur de Solesmes, se prodigua en leçons de chant grégorien qui passionnèrent leurs bénéficiaires et aboutirent à de belles exécutions tous les soirs à complies et le dimanche de clôture à la messe et aux vêpres pontificales. Le P. Roguet, directeur du C.P.L., donna dans les principaux centres du diocèse, au rythme de deux ou trois par jour, des « démonstrations de la messe » devant de nombreux auditoires où la jeunesse dominait.

Mais tout le reste des leçons, tout l'ensemble des manifestations avait été organisé par le clergé local avec beaucoup de compétence et de dévouement. Une des moindres attractions de cette semaine ne fut pas une *exposition d'art liturgique* qui ne contenait que des pièces de premier ordre, anciennes et modernes, empruntées uniquement aux collections diocésaines.

Nous aurions aussi voulu citer les beaux discours d'ouverture et de clôture prononcés par S. Exc. Mgr Richaud. Ils étaient d'une haute tenue doctrinale : qui pourrait s'en étonner ? Mais, admirablement adaptés au public de ce beau diocèse, ils ne feraient que rappeler ce qu'ils savent déjà aux lecteurs de *La Maison-Dieu*.

Nous préférons citer intégralement l'ordonnance publiée par Mgr l'Évêque à l'issue de la semaine liturgique (*Semaine religieuse de Laval*, du 17 novembre 1945). Ce document est un modèle par son ampleur et son adaptation pratique. Rien n'est oublié. On remarquera en particulier les mesures prises pour limiter la durée de la grand'messe sans rien sacrifier des exigences proprement liturgiques. Ces mesures, avant d'être promulguées par l'autorité épiscopale, avaient été examinées au cours d'une assemblée de curés qui donna une bien réconfortante impression de ferveur et d'intelligence dans le zèle pour le renouveau liturgique, disons simplement pour le renouvellement chrétien des paroisses.

Ordonnance publiée par Mgr l'Evêque le dimanche 11 novembre

En conclusion de la *Semaine d'Études liturgiques*, qui vient de se tenir à Laval du 6 au 11 novembre :

Nous demandons d'une manière générale que tout soit tenté dans les églises et chapelles du diocèse pour que soit assurée le plus possible la *participation des fidèles aux offices liturgiques*. Ceux-ci ne devront pas être trop longs. On veillera à ce que l'autel soit bien visible, surtout des enfants, et qu'il ne soit pas chargé de décorations inutiles ou interdites.

Aux *messes non chantées*, la pratique, pour tous les assistants, de la *dialoguer* avec le prêtre en faisant entendre les mêmes répons que le servant et même le *Kyrie*, le *Gloria*, le *Sanctus* et l'*Agnus*, doit être propagée et favorisée dans les paroisses, collèges, pensionnats et communautés.

Cet usage de la messe dialoguée ne pourra cependant être introduit que progressivement, en commençant par les simples réponses : *Amen*, *Deo gratias*, *Et cum spiritu tuo*.

L'usage de *quelques lectures explicatives ou de quelques morceaux de chœur parlé* ne peut être admis que pour certaines messes de grand rassemblement ou de formation de la jeunesse, et à la condition que ces lectures ou morceaux ne durent pas longtemps.

Mais, Nous approuvons et encourageons l'usage de *lecteurs*, qui liront en français aux fidèles l'épître, l'évangile ou quelque autre fragment de la messe qui est célébrée. On pourra, pour remplir cet office, faire appel à des laïques, enfants ou jeunes gens à la voix claire et à la tenue irréprochable, à des instituteurs ou institutrices, aux dirigeants ou dirigeantes de l'Action catholique.

Afin que la *messe paroissiale* ne dure pas trop longtemps :

1° Nous autorisons MM. les Curés à supprimer la *procession* qui la précède, s'ils le jugent opportun.

2° Nous autorisons MM. les Curés à répartir les *recommandations de défunts*, soit sur les différentes messes du même dimanche, soit sur les différents dimanches du mois.

3° Nous autorisons de remplacer par l'affichage les *publications de mariages* dans les paroisses de 3.000 habitants et au-dessus. (Cet affichage doit durer une semaine entière, deux dimanches compris.)

4° Nous consentons à ce que *les prières au prône soient supprimées.* Elles font double emploi avec les « Mementos » de la messe. Mais là où elles seront supprimées, on ne manquera pas de recommander aux fidèles, comme par le passé, les différentes intentions de prière qui y étaient proposées, en ajoutant :

« Nous vous demandons, mes Frères, de prier tout spécialement durant la sainte messe à ces différentes intentions. Vous vous unirez tout particulièrement au prêtre, au Memento des vivants et au Memento des morts, pour les recommander à Dieu. »

Pendant la messe chantée ou non chantée, ainsi qu'au prône, nous interdisons expressément de faire réciter d'autres prières : chapelet, prière du matin, etc... MM. les Curés auront soin d'expliquer aux fidèles le motif de cette interdiction. Rien ne doit empêcher de suivre la messe, de la répondre et de s'unir au chant. La messe est la grande action qui rassemble toutes les actions et toutes les prières et qui a, par elle-même, une valeur supérieure à toutes les autres pratiques de dévotion. Cependant, rien n'empêche de faire réciter la prière du matin avant que la messe ne commence.

Nous insistons pour que les messes commencent toujours très exactement et pour que MM. les Curés, conformément aux prescriptions du concile de Trente, expliquent chaque année à leurs paroissiens ce qu'est la messe en général et quels en sont les principaux rites.

Avant la messe du dimanche et même en semaine, nous encourageons vivement l'usage de lire aux fidèles de très brèves indications sur la messe qui va être célébrée : indication du dimanche ou de la fête, de la récitation ou non du *Gloria* et du *Credo*; très courtes notions sur le saint qui est célébré ou sur l'un ou l'autre des textes qui seront lus à la messe.

Nous rappelons que la messe paroissiale du dimanche doit être chantée à l'heure la plus commode pour les fidèles et nous autorisons MM. les Curés à modifier cette heure s'ils le jugent utile. Ils feront bien alors de consulter leur conseil paroissial et les dirigeants d'Action catholique.

Afin de donner à la formule de recommandation qui est lue aux *messes de sépulture* une plus grande exactitude liturgique, on se servira désormais de la phrase suivante :

« Nous recommandons à vos prières M..., dont le corps ici présent reçoit les honneurs de la sépulture chrétienne. Veuillez offrir avec nous le saint sacrifice de la messe et prier pour que Dieu lui accorde, par Jésus-Christ Notre-Seigneur, le repos éternel et le bonheur du ciel. »

Aux différents offices, les fidèles voudront bien prendre une *attitude uniforme*, en suivant autant que possible celle du chœur. Tant aux messes non chantées qu'aux messes chantées, ils seront debout à la Collecte, à l'Évangile, à la Préface, au *Pater*, à la Postcommunion.

Nous demandons qu'on ne donne pas aux saluts du Très Saint-Sacrement une solennité disproportionnée par rapport à la sainte messe. Nous désirons que soit établi ou maintenu, dans tous les collèges, pensionnats ou écoles catholiques, l'usage de préparer brièvement, le samedi, les élèves à la messe du lendemain, et nous demandons que, dans les classes et catéchismes, l'éducation liturgique des élèves soit assurée avec soin.

Qu'on montre aux enfants les différentes pièces du vestiaire et du mobilier liturgiques; qu'on leur en explique l'usage, qu'on leur fasse visiter en détail l'église paroissiale; qu'on organise, pour eux, des jeux et concours qui leur faciliteront la compréhension des choses liturgiques.

Nous recommandons à MM. les Curés et vicaires le recrutement et la formation des *enfants de chœur*. De courtes réunions, bien régulières, les prépareront aux cérémonies qu'ils doivent remplir. Des revues ou publications spéciales pour enfants de chœur seront mises à leur disposition. On veillera de très près à la correction de leurs mouvements, à la propreté de leurs mains, à la bonne tenue de leurs vêtements.

Nous instituons une *Journée diocésaine des enfants de chœur*, qui aura lieu tous les ans le jeudi qui suit la fête de Pâques. Pour eux, de petites retraites seront organisées chaque année en plusieurs points du diocèse.

Il serait à désirer qu'en beaucoup de paroisses les jeunes gens soient groupés sous la forme de *grands clercs* pour assurer les grandes cérémonies.

Nous demandons que soit formée, dans chaque paroisse, une *schola* ou *groupe de chant*, chargé d'assurer les offices des dimanches et des fêtes. Même s'ils ne dirigent pas eux-mêmes ce groupe, MM. les Curés doivent veiller à son recrutement et l'encourager par tous les moyens à leur disposition. Ils y verront un moyen particulièrement efficace de former les âmes à la vie spirituelle, profitant des textes qui seront étudiés pour instruire chanteurs et chanteuses de la doctrine chrétienne et des principes liturgiques.

Nous demandons avec instance aux fidèles de bien vouloir désormais *s'unir au chant du chœur* pour l'ordinaire de la messe

(*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus*), pour les vêpres et les différents offices. Nulle participation à la liturgie n'est plus active et plus conforme à l'esprit chrétien, l'assemblée des fidèles ne devant jamais rester passive et silencieuse. MM. les Curés exerceront peu à peu leurs paroissiens à ces chants officiels. Cela pourra faire l'objet de réunions spéciales. Là où il n'y aurait pas de prêtre en dehors du célébrant pour diriger le chant des fidèles, on pourra utilement faire appel au dévouement de laïques, dûment formés, qui seront officiellement chargés de remplir cet office.

Nous demandons que, dans nos séminaires, collèges, pensionnats et écoles chrétiennes, *tous les élèves soient formés au chant grégorien* afin de pouvoir prendre part au chant dans les chapelles de ces établissements et dans les églises paroissiales. Cela doit faire nécessairement partie d'une éducation chrétienne intégrale.

Nous invitons les *Communautés de religieuses*, qui sont dans le diocèse, à porter leurs efforts dans le même sens afin qu'on trouve facilement parmi leurs membres les personnes compétentes pour former la jeunesse au chant d'église et pour entraîner les fidèles durant les offices.

Nous rappelons que, malgré la difficulté actuelle de se procurer du métal et des tissus, on doit toujours veiller, lorsqu'on achète des *vases sacrés ou des ornements liturgiques*, à ne choisir que des objets solides et de très bon goût. Qu'on évite les objets et ornements qui ne sont pas dignes du culte divin. Nous rappelons aussi que, conformément aux *Statuts Synodaux*, MM. les Curés et MM. les Aumôniers ne peuvent acheter pour leurs églises de nouvelles pièces de mobilier importantes, de statues, de vitraux, ne faire exécuter de peintures qu'après en avoir soumis le projet à la Commission diocésaine d'art religieux.

Pour veiller à l'exécution de ces différentes prescriptions, pour diriger dans le diocèse l'apostolat liturgique, Nous instituons présentement une *Commission diocésaine d'Action liturgique*, qui organisera la formation liturgique des lecteurs, des auxiliaires, des enfants de chœur employés dans les cérémonies, ainsi que la formation musicale au chant sacré.

† Paul, *évêque de Laval.*

QUESTIONS DISPUTEES

A propos de la concélébration

Plusieurs allusions ont été faites, dans notre dernier fascicule, au rite de la concélébration. Voici, d'abord sur ce sujet délicat, une mise au point d'un de nos collaborateurs.

La concélébration, qui est demeurée d'un usage constant dans les divers rites orientaux, a été pratiquée couramment en Occident jusqu'au VIII[e] siècle : à partir de cette époque, elle a progressivement perdu du terrain dans les rites latins, à tel point qu'elle ne s'est maintenue qu'au sacre des évêques, à la messe lyonnaise du jeudi saint, et avec quelques regrettables rubriques qui en atténuent la manifestation extérieure, à l'ordination des prêtres. Elle a laissé pourtant des vestiges plus nombreux, qu'il est intéressant de relever. Tout d'abord la prescription du *Cérémonial* demandant que l'évêque diocésain soit assisté, lorsqu'il pontifie, de chanoines en chasuble[1] (à Rome le pape est pareillement entouré de cardinaux prêtres en chasuble). Ensuite l'usage de la communion générale des prêtres le jeudi saint : ce n'est qu'après coup et en des temps d'ignorance liturgique qu'on a pu attribuer à cette communion le symbolisme de la communion des apôtres des mains du Sauveur; le même rite est prescrit par le *Pontifical* pour le synode diocésain[2], et par la constitution *Vacante sede apostolica* de Pie X pour le conclave (il est vrai que Pie XI en a supprimé l'obligation) : on le voit par ces exemples, toutes les fois qu'une communauté sacerdotale se trouvait solen-

1. Lib. I, c. xv, n. 6. — Dans le rit lyonnais, cette assistance est prévue même pour la messe célébrée par un prêtre (messe à quinze ministres).
2. Pars v.

nellement réunie, il n'y avait qu'une messe, qui était la messe de tous; ce n'est que peu à peu que l'idée de concélébration s'est estompée, sous les coups sans doute de l'individualisme médiéval et des spéculations abstraites, pour ne laisser aux prêtres présents qu'une participation qui semble les réduire à la communion laïque.

Si l'Église redonnait aux prêtres de rite romain la faculté de concélébrer qu'elle leur ôte expressément par le canon 803, peut-être mettrait-elle comme condition la présidence de l'évêque, encore que l'Orient ne connaisse pas cette limite. Certainement elle demanderait aux prêtres concélébrants non le port de l'étole, mais celui de la chasuble qui est liturgiquement leur vêtement traditionnel. Comme aux ordinations, l'évêque chantant seul, les prêtres réciteraient les prières à voix basse, encore que l'antiquité n'ait pas exigé tant de précision, pas même pour les prières de la consécration.

Il ne faut pas dire, comme dans une note de la précédente *Maison-Dieu* qui demande à être rectifiée, qu'il y aurait « autant de sacrifices que de célébrants ». Cette formule aurait fait justement bondir saint Paul et les Pères de l'Église : il n'y a qu'un autel, une seule eucharistie, un seul sacrifice du Christ, on ne le dira jamais avec assez de vigueur. Mais sans doute l'auteur de la note incriminée voulait dire qu'il y a dans la concélébration autant de « fruits spéciaux » de la messe qu'il y a de célébrants : chacun peut très légitimement avoir son « intention » particulière et recevoir pour cela un honoraire distinct.

A.-G. M.

Ce problème rencontre un écho dans les préoccupations de beaucoup de prêtres, surtout chez ceux qui vivent en communauté. Voici un supérieur dominicain qui nous écrit et pose un certain nombre de points d'interrogation.

R..., le 1er mars 1946.

... Un point, deux fois soulevé dans votre dernier numéro, me tient spécialement à cœur et j'aimerais connaître les réactions

qu'il aura pu provoquer soit chez les spécialistes de l'Église enseignée, soit dans la hiérarchie. C'est celui de la concélébration. Vous en parlez à propos de l'acte canonique qui transforme la présence des évêques, jadis simples assistants des sacres épiscopaux, en communauté ministérielle (co-consécration); et à propos des célébrations eucharistiques des prêtres d'un camp de concentration sous la présidence de l'Évêque de Clermont. Il était en effet normal que vous évoquiez la concélébration sous ces formes premières, les plus expressives, et sans doute les mieux appuyées en tradition ecclésiastique (la seule peut-être en tradition latine) : je n'ai pratiqué qu'une seule concélébration dans ma vie, celle de ma première messe dite avec l'Évêque qui venait de me faire prêtre.

Puisque vous avez abordé cette question, vous aimerez peut-être connaître les termes d'un échange de vues qu'avaient eu, avant les suggestions de votre numéro, quelques religieux personnellement intéressés par la question. Il s'agissait d'un problème souvent agité dans nos maisons dominicaines où les horaires sont difficiles à établir pour sauvegarder, avec l'intégrité de l'office canonial, une messe conventuelle qui soit telle de fait et non seulement de droit. La multiplication des messes privées dans les siècles qui ont suivi la naissance de notre Ordre, et bientôt leur passage à l'état quotidien, sanctionné par des approbations et des textes officiels (au moins dans les Constitutions de l'Ordre) a compromis l'équilibre primitif. En droit, la messe conventuelle demeure la seule canoniquement obligatoire. En fait, quel religieux-prêtre, mis dans le cas de choisir, ne sacrifie la messe conventuelle ? Peu de points accusent aussi nettement, et jusqu'à l'intérieur du rythme liturgique de notre vie, le glissement qui s'est opéré dans les institutions chrétiennes modernes et qui aboutit, ici, à donner, en fait, la priorité à une célébration moins communautaire.

Beaucoup de dominicains ressentent très vivement cette anomalie, ils en souffrent d'autant plus qu'aucun ne voudrait renoncer à la consécration quotidienne. Ils sont prêtres : « leur » messe est le cœur de leur sacerdoce.

Les monastères n'éprouvent pas, au même degré que les maisons dominicaines, cette tension dans l'adoption de deux coutumes, l'ancienne et la moderne; moins chargés de besogne, puisqu'ils n'exercent dans l'Église que des ministères occasionnels (ils ne sont pas finalisés par une fonction apostolique), ils ont pu, sans heurt, s'approprier les deux régimes : celui de la messe conventuelle et celui des messes privées. Chez nous, n'est-ce pas faire œuvre de vérité que de s'attaquer à cette tension et

de chercher un meilleur équilibre que la simple juxtaposition des messes privées à côté de la messe conventuelle ?

Nous étions d'accord, l'autre jour, réunis autour d'une table ronde, pour accuser la conjonction toute matérielle de l'ancienne discipline, qui a gardé juridiquement toute sa force, avec la moderne, entièrement passée dans les mœurs et qu'on ne peut totalement répudier. Et nous nous demandions si la solution à cette antinomie ne serait pas à trouver dans une tradition plus ancienne et, au cas où l'Église devait en favoriser la perspective, dans un certain type de concélébration.

A quoi l'un de nous faisait remarquer que certaines coutumes modernes vont dans ce sens : n'est-ce pas au Portel que, il y a plusieurs années, pour une cérémonie jubilaire, on avait dressé à tous les coins de la place publique autant d'autels qu'il y avait de prêtres originaires de la localité ? Ils devaient être plusieurs dizaines. — J'ai assisté, il y a quelques années, à des prémices solennelles; et pendant que le jeune prêtre célébrait au maître-autel, ses deux frères aînés, prêtres eux aussi, célébraient à des autels latéraux. Or, en pareil cas, la consigne observée par les différents célébrants est de synchroniser leurs célébrations. L'un donne le rythme sur lequel les autres se règlent. Il n'y a pas de concélébration par *unité* d'autel, ni par *unité* d'oblats, mais bien par *union* des gestes et des paroles. Serait-il contraire aux actuelles rubriques du missel, ajoutait le religieux, d'adopter résolument ce principe de célébration synchronisée et, au besoin, d'aménager des églises conventuelles en fonction de ces données ? On aurait un autel majeur et des autels subsidiaires où les célébrants pourraient se faire face pour pouvoir synchroniser leurs gestes et leurs paroles. Et cette célébration répondrait au souci des uns et des autres; elle serait strictement « conventuelle » et chaque célébrant aurait son autel et la matière de son offrande.

Simple suggestion, cette idée ne pouvait, parmi nous, faire l'unanimité. Plusieurs déclarèrent être résolument ennemis de ce type de célébration synchronisée. Loin de résoudre le conflit entre deux esprits, il leur semblait consacrer et presque canoniser les célébrations en « a parte » et mettre en relief la *multiplication* du rite. Le grand attrait de la concélébration réside, à leurs yeux, dans la meilleure prédication de *l'unique* sacrifice. Or, du moment qu'il y a plusieurs autels et s'il y a autant de calices que de célébrants, on affiche l'inconvénient majeur des coutumes modernes. La tentative vers l'unité de ces célébrations synchronisées est tout extérieure, de pure façade et sans valeur profonde.

Peu de chose sortit de la discussion, sinon le sentiment très vif que nos actuelles pratiques manquent d'une certaine synthèse. Nous avons récolté, au cours des siècles, bien des enrichisse-

ments. Aux siècles moins pénétrés de sens liturgique, nous avons pris des coutumes parfois assez individualistes. Sous l'égide de l'Église et en esprit de soumission, nous voudrions traduire fortement, dans un rite unifié, le mystère eucharistique de notre quotidienne charité. Voulez-vous nous y aider ?

De cette lettre et des idées qu'elle suggère, vous ferez tel usage qui vous semblera bon. *La Maison-Dieu* pourrait peut-être provoquer des sentences de doctes en cette matière et susciter des avis. Il n'est pas étranger à la liturgie « pastorale » qu'il y ait un seul ou plusieurs autels dans les églises canoniales ou conventuelles.

Le problème si réel posé par cette lettre est actuellement senti par nombre de prêtres et de communautés. Il ne peut être abordé que par ceux qui unissent une science théologique certaine à une science liturgique non moins éprouvée. C'est donc avec joie que nous annonçons pour paraître dans notre prochain cahier une étude magistrale de Dom Beauduin sur la concélébration.

*
* *

Aidez-nous à trouver de nouveaux abonnés.
Il y va de l'existence de La Maison-Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

Livres allemands

Ludwig A. Winterswyl : *Christus im Jahre der Kirche.* Alsatia Verlag Kolmar im Elsass. 290 pages. Sans date (1942).

Ce commentaire de l'année liturgique diffère de ceux connus en France jusqu'à présent par son contenu, sa disposition et sa manière.

Il ne s'agit pas exactement de toute l'année liturgique, mais du cycle des mystères du Christ et des dimanches. Propre et commun des saints n'y sont pas examinés, ni les fêtes qui ne sont pas à proprement parler des mystères du Christ.

Il ne faut pas chercher dans ce livre des indications techniques sur le propre de chaque dimanche, telles que la station, la couleur liturgique, le rang de la fête, ni des considérations historiques sur l'origine particulière de chaque fête. Pour cette première initiation à l'année liturgique, des ouvrages tels que ceux de Guéranger, Schuster ou Parsch, restent indispensables.

Winterswyl cherche surtout, en quelques pages condensées, à nous faire pénétrer dans les divers aspects du mystère du Christ qui nous sont présentés chaque dimanche par la liturgie.

« L'année liturgique, écrit-il (pp. 10-11), n'a pas d'autre contenu que la messe elle-même, mais ce contenu est présenté d'une autre manière. Car l'année liturgique n'est pas sacrement comme l'eucharistie, mais une œuvre que l'Église a construite autour de l'eucharistie dans le cycle de l'année. C'est une œuvre de l'Église et elle tient de là son nom d'année ecclésiastique (*Kirchenjahr*), Mais son contenu est le Christ et son œuvre de salut. Son sens n'est pas la sanctification de l'année : ceci n'est qu'un de ses effets; fondamentalement c'est une représentation de l'œuvre de salut du Christ, une annonce (*Verkündigung*) du Christ se faisant sous la forme de fêtes et de temps sacrés.»

Les premiers chrétiens célébraient d'abord simplement le dimanche comme le « jour du Seigneur ». Cette eucharistie dominicale était à la fois mémorial et annonce de la mort rédemptrice du Seigneur. Bientôt il parut convenable de célébrer la mort et la résurrection du Christ avec plus de solennité au moment de l'année où revenait l'anniversaire historique de ces événements. Et ce fut la célébration de la pâque chrétienne, d'abord réduite à

quelques jours : le vendredi de la Passion et de la mort du Christ, le samedi de son repos dans le tombeau et le dimanche de sa résurrection. Ensuite elle fut étendue aux cinquante jours de « Pentecôte » et aux quarante jours de la sainte quarantaine. Ainsi se développait le cycle pascal.

Pendant que se faisait cette évolution, un autre cycle déjà prenait naissance : celui de la venue du Seigneur dans l'Incarnation, avec ses deux sommets, Noël et l'Épiphanie, et un temps de préparation : l'Avent. Ce cycle, comme l'eucharistie elle-même, n'est pas seulement mémorial du passé, il est anticipation de l'avenir et tout chargé de la pensée de la venue du Christ à la fin des temps.

Cette brève analyse de l'origine de l'année liturgique explique pourquoi Winterswyl souligne avec tant de vigueur la position centrale du mystère pascal. La pâque du Seigneur est le centre et le noyau de l'année liturgique. Pâques est excellemment le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, le mystère de l'œuvre de rédemption, le « mystère du Christ » tout simplement, au sens où saint Paul emploie ce terme et que les théologiens de Maria-Laach ont mis à la base de leur théologie.

L'ensemble du cycle pascal n'est que le développement du mystère du Christ. C'est la célébration des *mysteria pascalia* ou *sacramenta pascalia*, selon l'expression des Pères et les termes qui reviennent constamment dans le missel. A chaque étape du cycle se réalise sous le voile des mystères liturgiques un aspect du mystère du Christ. Vivre l'année liturgique, c'est donc vivre les mystères du Christ, participer à son œuvre rédemptrice et la réaliser en soi.

C'est pourquoi après cette introduction à la nature de l'année liturgique, Winterswyl commence par « le cycle de la pâque du Seigneur ». Chaque dimanche, en quatre ou cinq pages, il essaie de nous introduire dans l'aspect du mystère qui nous est présenté par la liturgie. Ensuite vient la série des dimanches *per annum* appelés communément dimanches après la Pentecôte. A l'occasion de chacun d'eux il nous montre comment la richesse du mystère pascal continue à nous être présentée sous de multiples aspects dans les lectures, les chants ou les oraisons. Puis vient « le cycle de la venue du Seigneur » commençant avec le premier dimanche de l'Avent, jusqu'au deuxième dimanche après l'Épiphanie. Enfin les autres dimanches, du troisième au sixième, forment la seconde série des dimanches *per annum*. En plaçant le cycle « de la venue du Seigneur » après le cycle « de la pâque du Seigneur », Winterswyl a voulu rendre plus sensible son caractère eschatologique et sa relation avec le mystère pascal. Aussi ce cycle constitue-t-il la jointure entre l'année qui finit et l'année qui vient.

Pour se rendre compte de la manière propre à Winterswyl il faudrait avoir lu son livre au cours d'une année liturgique. Plutôt que d'un commentaire des textes liturgiques il s'agit d'un genre de catéchèse mystagogique. Winterswyl ne fait pas de considérations morales « à propos » de l'évangile ou de l'épître. Souvent l'une ou l'autre est à peine commentée. Mais il essaie de trouver un aspect particulier du mystère du Christ en le mettant toujours en relation avec le mystère pascal qui donne à toute l'année liturgique son sens profond et par conséquent aussi à chacun de ses dimanches qui est comme une pâque réduite.

Parsch nous avait déjà conduit dans cette voie. Pour les grands mystères du Christ — Noël, Épiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte — c'est une méthode classique. Deux exemples contribueront à donner une idée plus précise de la manière de l'auteur.

Ainsi le mystère de l'Ascension ne doit pas seulement être considéré comme le retour du Christ vers son Père après l'accomplissement de sa mission. C'est l'entrée de la nature humaine glorifiée dans la sphère de la vie divine, donc l'achèvement de l'œuvre rédemptrice, le triomphe du Christ. Pour nous, ses rachetés, c'est déjà l'achèvement de l'humanité dans le Christ, selon la parole de saint Paul : « Il nous a ressuscités ensemble et nous a fait asseoir ensemble dans les cieux en Jésus-Christ » (Eph., II, 6), et selon l'expression de la préface du jour : « Il s'est élevé au ciel pour nous rendre participants à sa divinité. » L'Ascension est donc le mystère de notre entrée dans le Royaume de Dieu, de notre participation à la vie divine. Ce mystère est réalisé virtuellement, mais réellement déjà dans l'Ascension du Christ, et il est réalisé encore, mystiquement, mais réellement aussi, dans la liturgie. Et c'est pour cela que l'Ascension doit nous rappeler le caractère précaire et transitoire des réalités de ce monde.

Au quatorzième dimanche après la Pentecôte nous retrouvons le même souci de comprendre les réalités fondamentales. L'épître (Gal., V, 16-24) caractérise la vie chrétienne comme une vie selon l'esprit. Winterswyl insiste sur l'idée qu'esprit ne signifie pas opposition au corps, mais opposition entre l'homme nouveau dans le Christ et l'homme naturel qui n'est pas encore racheté. « Être chrétien, écrit-il, c'est être avec son être tout entier, corps et âme, fondé dans le Christ glorifié, admis et reçu dans la surabondance de sa vie divine. Ce qui distingue le chrétien du non-chrétien, du non-baptisé, ce n'est pas qu'il fait telle ou telle chose ou omet telle ou telle chose, mais c'est que le fondement de sa vie est le Christ, c'est qu'il n'est plus « chair », c'est-à-dire homme selon la nature et ses limites, mais « esprit », mais homme selon l'achèvement dans le Christ. C'est moins par l'apparence extérieure de ses actions que par l'intérieur qu'il se distingue des

autres hommes. » C'est aussi ce qu'exprime l'évangile du même dimanche (Matth., VI, 24-33). Chercher le royaume de Dieu et sa justice, c'est se laisser incorporer au Christ en qui est venu le royaume. La participation au mystère de la mort et de la résurrection du Christ dans l'eucharistie dominicale renouvelle et réalise toujours plus intensément cette incorporation au Christ et cette participation au royaume qui nous permet de vivre selon l'esprit et dans la confiance en la providence du Père.

A ces deux exemples on reconnaît la préoccupation fondamentale de Winterswyl : il s'agit de dépasser le plan simplement moral, l'obéissance à des commandements ou l'imitation du Christ. La vie chrétienne est cela, mais bien plus encore elle consiste à vivre de la vie même du Christ, à laisser transformer notre être par l'action du Christ dans les mystères de la liturgie. C'est dire que le commentaire de Winterswyl repose essentiellement sur une base théologique.

Sans doute cette œuvre présente quelques inégalités. Pour certains dimanches on pourrait souhaiter un développement plus abondant. Pour d'autres le lien aperçu entre l'épître et l'évangile est peut-être un plus plus voulu que réel. Le lecteur français sera peut-être frappé par quelques insinuations apologétiques. Plusieurs fois l'auteur combat un certain naturalisme qui voudrait faire de l'année liturgique un simple rythme emprunté à la nature, voire un certain paganisme qui voudrait en faire une mythologie. Il faut savoir que les nationaux-socialistes voulaient faire de Noël la fête de la naissance de la lumière, et de Pâques celle de la résurrection de la nature. C'est une excellente occasion pour l'auteur de marquer que si l'année liturgique s'appuie sur le cycle de la nature elle en dépasse largement le symbolisme tout en l'utilisant souvent.

Le vocabulaire et le style pourront paraître parfois curieux aux Français possédant l'allemand. Mais déjà quelques études et traductions ont introduit le public français à la théologie des Bénédictins de Maria-Laach. Il faut souhaiter qu'une traduction de ce livre de Winterswyl permette sa diffusion dans un plus large public.

L. K.

Jubilate. Gebet und Gesangbuch für die Pfarrgemeinde herausgegeben von Alfons Heitz. Alsatia Verlag Kolmar im Elsass. 660 pages. Sans date (1943).

Le *Jubilate* est un essai de missel populaire, « un livre de prières et de chants pour la paroisse » comme l'indique le sous-

titre. Il se présente sous des apparences très modestes en raison des difficultés des années de guerre, particulièrement de la pénurie et de la mauvaise qualité du papier. Il faut dire aussi tout de suite que la maison d'édition n'était pas spécialisée dans ce genre d'impression et que la disposition typographique s'en ressent fâcheusement. La pénurie du papier a rendu impossible l'impression d'une grande partie des textes, ce qui fait que ce missel n'est pas utilisable aux messes où un lecteur ne fait pas lecture des textes du propre.

Ces réserves faites, c'est le contenu et surtout l'inspiration de ce missel qui sont intéressants. Une première partie très brève donne les prières fondamentales — signe de la croix, petite doxologie, oraison dominicale, salutation angélique et symbole des apôtres — accompagnées d'un excellent commentaires dû à L. A. Winterswyl.

Une deuxième partie est intitulée « la journée chrétienne ». Après une introduction sur le sens du « jour » dans la vie chrétienne, on y trouve deux prières du matin, dont l'une est inspirée de quelques parties de prime, les formules de bénédiction de la table pour les divers temps liturgiques et deux textes de prière du soir.

L'eucharistie fait l'objet de la troisième partie. Celle-ci commence par une substantielle explication en une douzaine de pages. Il faut dire que c'est un des grands mérites de ce petit livre que ces introductions aux choses essentielles de la liturgie. L'ordinaire de messe complet latin et allemand est destiné à suivre la grand'messe. Il faut y remarquer la typographie des prières du canon qui met en vedette une excellente traduction de Romano Guardini. Un autre ordinaire de la messe est destiné à la messe dialoguée en allemand. A cet effet les chants sont spécialement scandés. La même traduction du canon est bien mise en évidence et est destinée à la lecture silencieuse des fidèles. Suit une messe des enfants, adaptation de la précédente, puis viennent les réponses de la messe à l'usage des enfants de chœur.

La quatrième partie, « la louange du soir de l'Église », commence aussi par un commentaire suggestif sur la prière des heures et le sens des psaumes. Elle présente les vêpres du dimanche en latin et allemand, quelques psaumes d'usage courant et les vêpres du samedi — premières du dimanche — en allemand rythmé seulement, et se termine par les complies des dimanches et fêtes en latin et allemand.

La cinquième partie est consacrée à « l'année du Christ et de l'Église ». L'introduction est suivie d'un plan détaillé de l'année liturgique très bien fait, marquant bien les cycles et temps de la liturgie et la hiérarchie des fêtes. En outre un petit tableau des-

tiné aux fidèles qui ne communient qu'une fois par mois leur indique quel jour du mois convient le mieux, ainsi en décembre le premier dimanche de l'Avent, en janvier l'Épiphanie, etc... Suit le calendrier complet des fêtes pour le diocèse de Strasbourg. Faute de papier les textes du propre du temps sont très déficients. Ainsi pour l'Avent ne figurent que la préface propre du diocèse et l'hymne des vêpres. Les textes de la messe ne sont donnés que pour les très grands jours de fête, autrement ils sont censés être lus au peuple au cours de la messe. Quelques textes sont aussi donnés pour les fêtes de première et deuxième classe du propre des saints. C'est dire que cette partie du missel est pratiquement inutilisable si la lecture des textes n'est pas faite publiquement. Il est évident que dans une édition ultérieure ils figureraient au complet.

Cependant durant toute l'année liturgique sont indiqués et recommandés aux familles surtout les usages familiaux et populaires qui prolongent ou préparent la liturgie proprement dite. Les bénédictions du rituel s'y rapportant sont reproduites *in extenso*.

Une sixième partie comporte les sept sources de vie, les sacrements. Il faut y remarquer, outre l'instruction préliminaire excellente, les prières du baptême et de la confirmation, pour la pénitence un essai d'examen de conscience selon le plan du Sermon sur la montagne à côté du plan classique des dix commandements. Pour le baptême, la confirmation, l'extrême-onction et le mariage, un grand nombre de coutumes populaires et de traditions familiales sont indiquées. Il y a aussi des remarques sur la préparation des enfants aux grands événements religieux de la vie. Pour tout ce qui concerne la mort du chrétien il y a d'intéressantes suggestions pour donner aux usages un style chrétien.

La septième est sans doute la plus originale. Elle contient ce qu'on appelle en allemand les « Andachten », improprement les « dévotions », en réalité les offices paroissiaux qui ne sont pas proprement liturgiques. Pour remédier à la monotonie et à la pauvreté de ces offices extra-liturgiques, l'auteur propose un schéma d'office tout inspiré de la liturgie. Après un cantique d'introduction, il prévoit une première partie comportant la lecture d'un ou plusieurs passages de l'Écriture, soit la lecture suivie d'un même livre au cours de plusieurs offices successifs, soit la lecture d'une péricope de la messe du jour, soit la disposition antique : lecture d'un prophète, d'un apôtre et d'un évangéliste. La seconde partie de l'office est constituée par un cantique qui fait fonction de répons après la lecture d'Écriture. La troisième est une prière d'intercession dans le genre des invocations finales des litanies des saints ou des ecténies des liturgies orientales. La

forme la plus simple en est le *Kyrie* suivi du Notre Père et d'une oraison, la collecte du jour par exemple. L'office peut être terminé par la bénédiction du prêtre, l'aspersion de l'eau bénite ou la bénédiction du Saint-Sacrement. Ce schéma applique les résultats des études d'histoire de la liturgie de J. A. Jungmann.

Le *Jubilate* donne à la suite de cette suggestion une série de plans d'offices conçus sur ce modèle et proposés pour Noël, l'Épiphanie, le Carême, le temps pascal, pour la propagation de la foi, la paix, etc. Ainsi pour le temps du Carême est indiqué comme chant d'entrée le *Miserere*, page 419, comme première partie une des lectures suivantes au choix : Ézéch., XVIII, 20-28 ou Jér., XVII, 13-18, ou Esth., XIII, 8-11 et 15-17, ou les péricopes de la messe de Carême. — Comme deuxième partie le cantique : *O Mensch, bewein deine Sünden*, n° 16, ou le *Parce Domine*. — Comme troisième partie, la troisième série de « preces », page 426, et une des oraisons qui suit les litanies des saints, page 267. — A la fin la bénédiction et le cantique : *O Lamm Gottes unschuldig*, n° 19.

La plupart de ces références renvoient aux pages suivantes qui contiennent justement, à côté de textes classiques tels que le *Te Deum* et les psaumes L, CXXIX et CXX, cinq séries de « preces » en allemand. Ces « preces » sont les « preces » du bréviaire ou d'autres parties de la liturgie. Viennent ensuite les ecténies byzantines, la prière sacerdotale (Jean, XVII), les diverses litanies usuelles, divers hymnes et un choix d'oraisons. Cette partie du missel se termine par un texte pour le renouvellement du baptême et de la confirmation, le chemin de croix et quelques prières pour l'avènement du Christ. On voit par cette énumération, incomplète d'ailleurs, qu'on peut trouver ici un grand choix de textes et tous empruntés à la liturgie ou au moins inspirés directement par elle.

Cette collection est encore complétée par la huitième partie qui réunit des « prières de la chrétienté » empruntées au psautier, aux Pères de l'Église, aux liturgies orientales tels les chants de l'Église byzantine pour la nuit de Pâques. Citons aussi le cantique des créatures de saint François d'Assise et toute une série de prières d'intercession pour les besoins les plus divers.

Enfin la dernière partie est consacrée aux chants et cantiques. Comme il se doit elle commence par les chants de la grand'messe en notation grégorienne. Puis viennent des chants pour une « Gemeindesingmesse », c'est-à-dire une messe de communauté chantée : c'est une adaptation allemande des chants de la grand'messe, mais destinés à être chantés pendant une messe basse.

De la longue série des cantiques en langue vulgaire, il faut dire que l'auteur a su choisir ceux qui avaient le plus de contenu

théologique et écarter un certain nombre de ceux qui sont les plus insignifiants, non sans provoquer des critiques. L'auteur a été aidé dans cette tâche par le grand spécialiste Félix Messerschmid. Les « Kirchenlieder » — cantiques qui par leur texte et leur mélodie autant que par leur contenu théologique s'apparentent aux hymnes — ont évincé presque tous les « geistliche Lieder » — cantiques plutôt lyriques inspirés par le subjectivisme et l'individualisme religieux.

Si l'on veut résumer ce qui est particulièrement intéressant dans ce *Jubilate*, il faut redire que les introductions aux différentes parties, surtout aux prières, à l'eucharistie, à l'année liturgique et aux sacrements, sont de petites merveilles. Elles font saisir simplement et très théologiquement le sens de la liturgie. Parmi les apports originaux il faut également retenir la belle traduction du canon, la partie concernant les sacrements, le grand choix de prières traditionnelles liturgiques ou extra-liturgiques, toutes de valeur.

Il y aurait encore un mot à dire du style, surtout du style des titres. Pour beaucoup certaines expressions paraissent, au début, toutes nouvelles, voire étranges, parce qu'elles s'écartent du style habituel. En voici quelques exemples : « l'année du Christ et de l'Église », « le temps de la venue de Notre-Seigneur », « le temps des quarante jours de jeûne », « la grande et sainte semaine », « le jeudi de la Cène de notre Seigneur », « le dimanche de la sainte résurrection de notre Seigneur, la fête des fêtes ». Cette façon de s'exprimer a le grand avantage de donner à ce missel un style élevé qui met dans l'atmosphère du sacré qui est nécessaire pour aborder la liturgie. Ces expressions en outre donnent déjà aux fêtes un contenu beaucoup plus précis que les mots traditionnels qui ont perdu de leur vigueur. L'auteur, en voulant faire un missel pour le peuple des paroisses, n'a en rien voulu rabaisser la liturgie, et il faut l'en féliciter, surtout à une époque où beaucoup sont tentés de le faire par un souci excessif d'adaptation.

Nous avons dit au début de ces lignes que ce *Jubilate* était un essai. Il a été composé et réalisé au cours des années de guerre, ce qui explique beaucoup de ses déficiences. Il en paraîtra peut-être un jour une édition française qui nous changera avantageusement des petits ou grands paroissiens et contribuera à rendre au peuple chrétien le sens de la liturgie[1].

1. Le C.P.L. prépare une édition française de ce livre.

Ludwig A. Winterswyl : *Laienliturgik*. Alsatia Verlag Kolmar im Elsass. 424 pages. Sans date (1943).

Cette *Liturgie* pour des laïcs n'est pas un manuel de liturgie au sens habituel. Elle ne prétend pas donner tous les détails des rubriques, l'analyse complète et systématique des textes ou l'histoire des rites. Son but est tout différent. Elle veut faire saisir au laïc croyant ce qui est l'essentiel de la liturgie, ce qui est son centre même, ce qui est le fondement de la vie chrétienne. De ce centre elle veut lui faire apercevoir les grandes perspectives de la liturgie. Dans ce sens une « liturgie » est en même temps une « dogmatique ». L'étude est inséparable de la vie et ne saurait remplacer la participation aux mystères eux-mêmes. Elle doit faire apparaître le culte de l'Église comme la foi vécue et le dogme vivant.

Il faut d'abord préciser ce qu'est la liturgie. Winterswyl ne donne pas une définition formelle qui déterminerait le contour de la liturgie, mais dans une formule synthétique il nous dit ce qu'est l'essence même de la liturgie : « L'exposé, dit-il, doit prendre son point de départ dans la mission que le Seigneur a donnée à son Église la veille de sa Passion, de rendre son œuvre de salut présente à tous les temps jusqu'à son retour. La liturgie apparaît comme la réalisation sacramentelle du message de la rédemption par le Christ et de la promesse de son retour » (p. 6). « La liturgie, dit-il plus loin, est dans sa substance le testament du Seigneur à son Église, et ce testament, c'est le Seigneur lui-même » (p. 15). Tous les aspects de la liturgie, sacrements, prières, cérémonies, fêtes, n'ont de sens que par rapport à ce testament du Seigneur et son contenu : l'œuvre rédemptrice du Christ ou plutôt le Christ rédempteur accomplissant son œuvre de salut, rendu présent pour nous par le moyen des mystères. Ainsi « la liturgie de la Sainte Église est fondation de Jésus parce que c'est de sa mission transmise à l'heure de la dernière Cène qu'elle tire son originalité et sa dignité. Le Christ a transmis à son Église la mission de rendre présente son œuvre de salut, sa rédemption, et ainsi de rendre hommage à Dieu de la manière la plus parfaite aussi bien que de consacrer et sanctifier l'humanité et le monde » (p. 20).

*
* *

Cette mission s'accomplit d'abord et au plus haut degré dans l'eucharistie : c'est l'exécution directe du testament du Seigneur. C'est pourquoi Winterswyl consacre à la messe la première partie

de son livre. En 120 pages il explique l'essentiel de la messe, non en suivant l'ordre de l'ordinaire, mais — c'est là son originalité — en commençant par le cœur même de la messe : la consécration et le canon, et en procédant par cercles concentriques à partir de ce noyau. D'abord il analyse le récit de la Cène, puis les prières du canon qui lui sont immédiatement voisines *ut nobis corpus et sanguis fiat...* et l'anamnèse *Unde et memores* : c'est ce qu'il appelle « le cercle intérieur » (*der innere Gebetskreis*), puis les prières d'offrande avant et après la consécration : *Hanc igitur, quam oblationem et supra quae...*, c'est le cercle moyen, ensuite les deux mementos qui constituent le cercle extérieur, enfin la préface et la doxologie finale du canon. Cette méthode ne va pas sans dérouter un peu le lecteur habitué à la suite normale des prières, mais elle permet à Winterswyl une analyse approfondie de la structure du canon. D'ailleurs un tableau synoptique placé à la fin du volume permet au lecteur de s'y retrouver plus facilement.

Winterswyl applique la même méthode aux autres parties de la messe : il étudie successivement la communion, puis l'offertoire, préparation de la matière du sacrifice, ensuite l'avant-messe (*Wortgottesdienst*) dont il marque le lien intime avec la liturgie eucharistique, enfin l'introduction à la messe : prières au bas de l'autel et introït de la conclusion depuis l'*Ite missa est* à la fin.

Ce qui domine dans ces pages c'est la préoccupation de situer tous les éléments de la messe par rapport à son centre — on pourrait dire à sa substance. « L'importance et la place des éléments de la liturgie de l'Église, écrit-il, sont déterminés par l'immédiateté et la plénitude avec laquelle ils rendent présente l'œuvre de salut du Christ » (p. 20).

***

Une deuxième partie de l'ouvrage étudie « la liturgie dans l'espace et dans le temps ». En effet, « l'œuvre de salut du Christ doit être rendue présente en des lieux déterminés de la terre et en des moments déterminés du temps — mais en des lieux consacrés spécialement et en des moments sanctifiés particulièrement pour que visiblement cette œuvre de salut apparaisse, non comme une chose de ce monde, mais comme un don de la gloire du Seigneur glorifié auprès de son Père » (p. 147).

La messe n'est pas de l'ordre des choses de ce monde, c'est l'expression de la nouvelle vie des chrétiens dans le Christ, aussi ne se célèbre-t-elle pas sur le marché, mais dans un édifice spécial fait pour accueillir la présence divine. Après quelques mots sur le symbolisme de l'Église et de l'autel, Winterswyl explique briè-

vement le sens de la consécration des églises et de la fête de la dédicace.

Puis il passe aux temps sacrés, expliquant qu'il y a dans la liturgie des temps sacrés, non seulement dans ce sens que, dans le rythme de la nature, certains termes annuels, hebdomadaires ou quotidiens, sont marqués par des actions liturgiques ou des fêtes, mais dans ce sens que les rythmes du temps eux-mêmes prennent, dans la liturgie, un sens nouveau parce qu'ils nous rendent périodiquement présente l'œuvre de salut et qu'ils sont eux-mêmes des symboles de la vie nouvelle. Comme l'apparition historique du Christ en ce monde a eu lieu quand fut venue « la plénitude des temps », ainsi il y a dans certains rythmes de la nature une plénitude qui leur est donnée par la liturgie.

Le dimanche est le point culminant de la semaine, le « jour du Seigneur », celui de la résurrection, donc le premier jour du monde nouveau. Il est aussi pour nous le premier jour de la vie nouvelle, mémorial de notre baptême dans la mort et la résurrection du Christ, et marqué par le rite de l'aspersion d'eau bénite.

L'année liturgique est sortie du dimanche. Elle en est comme le développement. Winterswyl rappelle ici la naissance du cycle liturgique. Puis il montre comment, « par son lien intime, essentiel (*wesenhaft*) avec l'eucharistie, l'année liturgique a part à son caractère sacramentel par lequel elle rend présente l'œuvre de salut du Christ ». La liturgie ne dit jamais : « Aujourd'hui il y a tant et tant de siècles le Christ est né, est mort, est ressuscité, est monté aux cieux. » Elle dit toujours : « Aujourd'hui il est né, il est mort, aujourd'hui il est ressuscité. » Ainsi les fêtes de l'Église sont fondamentalement différentes de toutes les autres fêtes que les hommes ont l'habitude de célébrer pour commémorer les événements de leur histoire. L'événement du salut que l'Église célèbre dans l'eucharistie est rendu présent d'une façon toute originale. Mais la présence de tel événement n'exclut pas la présence de l'œuvre totale du salut dans l'eucharistie. Comment expliquer cette réalité sinon par le lien intime du Christ et de l'Église, par le mystère du Christ total qui comme tête et corps ne fait qu'un. L'Église en célébrant sa liturgie n'agit pas seulement en vertu des pouvoirs transmis par le Christ, mais en union vivante avec lui (p. 179).

L'analyse plus détaillée de la structure de l'année liturgique s'étend alors sur une quarantaine de pages au cours desquelles Winterswyl renvoie d'une façon générale à son autre ouvrage : *Christus im Jahre der Kirche*. Il arrive ainsi à la consécration des jours et des heures, qui elle aussi prend son sens en fonction de l'eucharistie.

*
* *

La troisième partie est consacrée à la « liturgie de l'initiation » (*die Liturgie der Einweihung*). Pour pouvoir participer à la liturgie eucharistique de l'Église et à tous ses développements, il faut d'abord que le chrétien ait été introduit dans l'Église, qu'il ait été initié. Il est bon qu'il soit pleinement informé du mystère de son incorporation au Christ. C'est le baptême qui fait de lui un membre du Christ et de l'Église. Les rites et les prières de ce sacrement expliqués dans la lumière du mystère de la nuit de Pâques lui feront saisir la grandeur de son état.

Il faut aussi qu'il sache que par la confirmation — qui est l'achèvement du baptême — il a part à l'esprit du Christ et par là en quelque manière au sacerdoce général de l'Église. C'est ce caractère sacerdotal qui lui donne plein droit à prendre part au sacrifice eucharistique de l'Église. Et ainsi la première communion vient prendre sa place dans les étapes de l'initiaton chrétienne. Toutes les conséquences de la confirmation seront développées plus loin sous l'angle de l'action du chrétien dans le monde.

Ici vient s'intercaler le sacrement de pénitence comme renouvellement de la vie chrétienne perdue par le péché. Ce sacrement aussi ne se comprend réellement que par référence au mystère du Christ rédempteur.

L'Église est un organisme, le corps du Christ. La liturgie de l'initiation y fait entrer chacun à sa place et selon sa fonction. Mais comme les fonctions sont différentes, il y a aussi des degrés d'initiation différents. C'est ici que vient s'insérer le sacrement de l'ordre. Le rapport de l'Église et du Christ peut être vu sous deux angles différents : d'une part le Christ est pour ainsi dire en face de l'Église comme le donateur de la vie divine, d'autre part par la réception de cette vie elle ne fait plus qu'un avec lui, et on peut dire que le Christ n'est plus en dehors d'elle mais en elle. Comme tête, il est la source de la vie pour le corps et cependant la tête est aussi membre du corps. Ainsi dans l'Église il y aura des membres qui seront membres comme les autres, mais qui en outre auront part aux fonctions de la tête. C'est tout le sens du sacerdoce, dont la plénitude est l'épiscopat, comme consécration au service de la vie chrétienne (p. 257).

*
* *

Avant d'aborder les trois dernières parties de son ouvrage, Winterswyl fait comme une halte. Jusqu'ici la liturgie a été sur-

tout considérée dans son essence comme accomplissement du testament du Seigneur. Nul ne peut être chrétien s'il se tient éloigné de l'Église, de ses fêtes, de ses symboles, de ses temps et de ses lieux sacrés, en un mot de sa liturgie. Mais ne serait pas chrétien non plus celui qui considérerait la liturgie « comme une île sainte au milieu de la mer de ce monde sans aucune relation et action avec et sur le monde » (p. 276). Le chrétien n'est pas « retiré » du monde, mais il est inséré dans le Christ et dans son œuvre de rédemption, pour la consécration du monde. La chrétienté est certes, en première ligne, une communauté liturgique (*Kultgemeinschaft*), cependant elle n'est pas sanctifiée seulement pour elle-même, mais pour le service du monde. « La nouvelle création inaugurée dans les chrétiens par les sacrements doit être vécue par eux et réalisée dans les réalités concrètes de toutes les formes concrètes d'existence humaine, comme une transformation rédemptrice et sanctificatrice de la première création, blessée par le péché et troublée dans son ordination au créateur » (p. 278). « L'arrêt de la chute du monde dans l'abîme de l'éloignement de Dieu et son retour vers les hauteurs de la proximité de Dieu a commencé dans la sainte humanité du Christ qui est elle-même partie de la création et par laquelle il est devenu l'unique médiateur entre Dieu et les hommes » (p. 279). C'est ce qu'exprime le mot « Heimholung der Welt » presque impossible à traduire en français : le monde doit être ramené vers Dieu d'où il est sorti, de la voie de perdition où il est engagé par le péché.

Situer l'action des chrétiens sur le monde et dans le monde dans le plan de la liturgie, c'est dire que ce n'est pas œuvre de leurs propres forces comme s'il s'agissait d'une œuvre d'ordre purement humain. L'ascension du terrestre et de l'humain vers Dieu ne peut être que l'élévation et l'attraction vers la sphère du divin par le mystère de la mort du Christ qui conduit de l'ancienne vers la nouvelle création (p. 280).

C'est dire aussi que les chrétiens ne peuvent pas mépriser le monde et ses éléments. Car le monde leur appartient, non comme un trésor ou un élément de puissance, mais comme le champ d'action de leur amour, « dans lequel ils veulent ramener toutes les créatures dans la lumière, la chaleur et la beauté de la vie divine » (p. 282). « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ » (I Cor., III, 22). Le monde n'a pas besoin d'être sanctifié parce qu'il serait mauvais, mais parce qu'il doit retourner à Dieu. Ainsi l'idée que les chrétiens se feront du monde ne sera pas ascétique, mais eschatologique (p. 283).

⁂

Après avoir marqué fortement cette relation de la liturgie avec l'attitude des chrétiens dans le monde, Winterswyl peut passer à la quatrième partie : « la liturgie du mariage et de la famille. ». C'est dans le mariage que se fait le débordement de l'œuvre de rédemption du domaine de l'homme dans le domaine du monde. Parmi toutes les relations humaines, la famille est la seule qui soit devenue un sacrement. Et le mariage ne devient pas sacrement par une bénédiction extrinsèque, mais par son essence même. Pour les chrétiens d'aujourd'hui baptême, confirmation et eucharistie sont plutôt des dons qu'une décision pour la vie, aussi le mariage devient-il cette décision de vivre selon le Christ. La grâce du sacrement saisit, non pas seulement l'individu, mais le couple homme et femme et commence ainsi la transformation du monde par l'œuvre rédemptrice du Christ. S'il faut prendre dans leur sens profond les textes de l'Écriture sur le rapport du mariage et du mystère de l'Église et du Christ, « le mariage est alors signe et mémorial qui rend présent la Passion du Seigneur et sa Résurrection, non de la même manière et avec la même plénitude que la messe, cependant, non pas seulement à la manière d'une belle comparaison, mais dans la mystérieuse réalité d'un sacrement dont le Christ voulait faire un lieu sacré de son œuvre rédemptrice pour l'Église. Le mariage chrétien n'est pas seulement saint et béni parce que la grâce rédemptrice saisit chacun des époux individuellement, mais parce qu'il est la communauté totale de deux chrétiens, organes du Corps mystique du Christ, lieu de la présence de son œuvre de salut et de son sacerdoce » (p. 295).

A la liturgie du mariage proprement dite se rattachent les bénédictions de la maternité, de la naissance et des petits enfants, et les prières communes de la famille sont comme l'expression du mystère du mariage.

⁂

La cinquième partie est consacrée à « la liturgie du service du monde » (*Weltdienst*). Il s'agit ici de l'épanouissement du sacrement de confirmation comme source du témoignage chrétien dans la cité. Ce sacrement est véritablement le sacrement de l'office des laïcs dans le monde. De lui jaillit la force qui peut porter jusqu'au don total de la vie dans le martyr.

La charité chrétienne et toutes ses œuvres elle aussi prend sa source dans la liturgie, particulièrement dans l'eucharistie. Elle

n'est pas seulement œuvre de bienfaisance faite par les chrétiens, elle est d'un autre ordre. La mort du Christ rend possible la rencontre entre les hommes sur un nouveau plan, elle apporte une nouvelle possibilité de concorde et d'amour. L'eucharistie est le *vinculum caritatis*, pas seulement un lien moral, mais le signe même qui doit porter le témoignage chrétien dans le monde. « La force de la charité chrétienne vient de cet amour de Dieu qui se communique dans le sacrifice du médiateur comme une puissance d'aimer Dieu et le prochain avec cet amour même de ce Fils bien-aimé de Dieu » (p. 350). La pratique de l'Église témoigne de ce lien intime entre la charité et l'eucharistie : c'est à l'eucharistie que les chrétiens apportaient autrefois leurs dons aux pauvres et à l'Église comme part au sacrifice.

La liturgie de la consécration du monde serait incomplète si les sacramentaux n'étaient mentionnés ici, comme les prolongements des sacrements. Les multiples bénédictions de l'Église sont destinées à sanctifier les personnes — rois, empereurs, chevaliers —, les choses — habitations, instruments de travail —, les plus humbles matières utilisées par l'homme.

Enfin, dans la sixième et dernière partie, Winterswyl traite de la « liturgie de l'achèvement » (*der Vollendung*). La vie naturelle du chrétien doit prendre fin. Mais ce qui lui est propre c'est cette vie fondée sur la renaissance du baptême. Pour celle-ci la mort n'est pas une fin mais un « passage de ce qui est voilé vers ce qui est révélé sans voile, de la foi vers la vision directe, de l'état de pèlerin vers la patrie, de l'épreuve vers l'achèvement » (p. 384). C'est dans cette perspective que se situe le sacrement de l'onction des malades, les prières de la recommandation de l'âme et les cérémonies des funérailles chrétiennes. Et l'ouvrage se termine par un bref chapitre sur « la communion aux choses saintes ». Les morts ne sont pas séparés des vivants, et cette communauté n'est pas seulement une communauté de souvenir ou de foi, mais une communauté de vie, plus exactement de participation à la vie divine. Tous ceux qui sont incorporés au Christ font partie de la communion des saints, mais tous aussi communient aux mêmes saintes choses, au même sacrifice rédempteur du Christ, ceux qui sont sur terre, ceux qui sont dans le lieu de purification et ceux qui sont dans la gloire face à face avec Dieu, car l'eucharistie annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne et tous ceux qui ont été baptisés et rachetés dans la mort du Christ attendent cette heure de l'achèvement final de l'œuvre de rédemption avec la résurrection universelle.

*
* *

Cette recension a intentionnellement été un exposé plus qu'une critique. Il a semblé que c'était la meilleure manière de faire saisir la solidité de l'envergure de la synthèse de L. A. Winterswyl. Il est peu de livres qui donnent un aperçu aussi riche en idées et aussi bien construit de la liturgie et, au fond, du christianisme, car l'œuvre rédemptrice réalisée dans la liturgie de l'Église, c'est l'essentiel et la substance même du christianisme. On a intentionnellement insisté sur les « charnières » du livre pour mieux en marquer l'harmonie organique, car c'est justement cette vision du « tout » et de sa structure qui fait le plus défaut à nos contemporains.

Il serait vain de cacher que cette *Laienliturgik*, bien que destinée aux laïcs, n'est pas de lecture très facile. Les traducteurs auront fort à faire pour la rendre en un français élégant. Puissent ces quelques lignes avoir servi d'introduction à la pensée et à l'œuvre de L. A. Winterswyl.

L. K.

I. Herwegen : *Sinn und Geist der Benediktinerregel*. Un vol. in-8° de 444 pages, Benziger Verlag, Einsiedeln et Cologne, 1944.

Ayant passé l'âge de soixante-dix ans, le R^me^ P. Dom Herwegen, fondateur et animateur de cette « école de Maria-Laach » qui a tant fait pour la diffusion et pour l'étude approfondie des thèses dogmatiques dont vit la pastorale liturgique, a tenu à laisser un testament spirituel. Il a mis par écrit les résultats de l'enseignement qu'il a longtemps donné sur la Règle de saint Benoît à ses moines et à tous ceux qui fréquentaient « l'Académie de Laach », centre d'études historiques et théologiques de tous les problèmes relatifs aux origines du monachisme et de la liturgie. Nous lui sommes donc redevables, après tant d'ouvrages importants, d'un volumineux commentaire de la Règle de saint Benoît; ce livre vaut d'être connu et présenté ici, car sa portée dépasse de beaucoup celle d'une œuvre d'édification ne s'adressant qu'aux religieux bénédictins.

L'auteur, dès les premières lignes, rend un fervent hommage à Dom Guéranger et à son œuvre de restauration monastique en France et dans les pays qui en furent tributaires. L'Abbé de Solesmes n'a pas seulement reconstitué une forme de vie religieuse : il a compris que le monachisme était lié à la liturgie et

qu'une restauration monastique était inséparable d'une renaissance liturgique dont les bienfaits s'étendraient, par delà les moines, à tous les fidèles dans l'Église. D'où la valeur universelle — et toujours actuelle — d'un document comme la Règle de saint Benoît et l'intérêt qu'il présente pour la rénovation de la culture chrétienne dans tous les domaines : connaissance de la Bible et des Pères, art chrétien antique et moderne, en un mot tradition catholique. Parce qu'elle est un texte patristique, et proche des origines de l'Église, la Règle de saint Benoît est féconde pour tous les temps; en dégager à nouveau les leçons peut donc être utile aujourd'hui. Après le commentaire spirituel qu'en avait donné Dom Delatte, auquel il renvoie volontiers, Dom Herwegen s'est appliqué à éclairer le texte de la Règle à la lumière des progrès récents de l'archéologie et de la philologie.

La liturgie, explique-t-il, n'est pas une spécialité des moines. Ceux-ci ont cependant toujours joué dans son histoire un rôle privilégié. La raison en est claire : ils vivent ensemble et ils prient en commun. « La Règle n'est pas un manuel de vie pour chaque moine en particulier, elle n'a en vue que la communauté des moines ». Chacun d'eux n'a sa place que dans un ensemble, et la principale leçon que donne le monachisme est d'enseigner le sens de la communauté. La prière commune est l'expression d'une profonde vie en commun : aux sources de cette vie se trouvent les réalités qui alimentent la vie de toute la communauté chrétienne : le don du Père par le Christ, le Saint-Esprit que l'Église a reçu au jour de la Pentecôte et que reçoit chacun de ses membres au jour de son baptême.

Dans l'organisme ecclésial, le monachisme n'a qu'un rôle tout intérieur. « Les moines doivent réaliser l'*être* même de l'Église qui, grâce à d'autres membres, exerce une action extérieure » (p. 12). Si l'on veut éviter que l'Action catholique devienne un activisme épuisant et stérile, il faut que des chrétiens spécialisés assument dans l'Église des formes d'activité auxquelles ne peuvent guère s'adonner les pasteurs engagés dans le ministère paroissial ou les laïcs appelés à collaborer avec eux. Aussi aux plus belles périodes de sa longue histoire, le monachisme est-il resté un institut de contemplation, malgré les sollicitations qui n'ont jamais manqué de l'attirer vers l'apostolat immédiat (p. 13). Or cet état contemplatif s'exprime au maximum dans « l'œuvre » monastique par excellence, celle que saint Benoît appelle simplement l'*opus Dei*, la célébration liturgique grâce à laquelle on participe à la contemplation de l'Église et au culte qu'elle rend au Père des lumières par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Le monastère, selon le vœu de saint Benoît, doit être une « école de service dominical », *dominici schola servitii*, et ce service trouve

sa forme la plus haute en ce qu'on nomme le « service divin » (p. 41). Le rôle des moines en la cité de Dieu est comparable à celui des saints Anges qui rendent au Dieu de majesté un service de cour assidu (p. 125). Telles sont les grandes idées qui assurent l'unité du code bénédictin et qui pénètrent également le commentaire de l'abbé de Maria-Laach.

L'*opus Dei*, dans cette conception traditionnelle, n'est donc pas un moyen d'ascèse. Il n'a pour but que la louange divine. L'ascèse n'est pas non plus le but de la vie monastique : ce but est la louange divine, dont le service liturgique est le moyen primordial. Ce n'est même pas en premier lieu pour « demander » qu'on accomplit l'*opus Dei*; c'est pour louer, bénir, remercier, rendre grâces, glorifier, célébrer : les mots qu'employait saint Benoît, et qui sont mis ici en vif relief, sont très révélateurs à cet égard. L'*opus Dei* est avant tout l'œuvre même que Dieu fait en nous et dans le monde : le salut par le Christ. L'œuvre que l'homme fait pour Dieu consiste donc d'abord à consentir à celle de Dieu, à dire oui, *amen*, *alleluia* : psalmodier, chanter, jubiler dans la joie, la certitude, l'enthousiasme; accomplir tout cela est de soi une activité sanctifiante : la liturgie est un sacramental, elle est le prolongement des sacrements, et singulièrement de celui qui est par excellence « l'eucharistie » (p. 181). Dans la communauté des moines comme en celle des Bienheureux, chacun ne prie donc pas pour soi, mais la communauté entière prie pour toute la communauté (p. 185). Chacun s'oublie, se perd, se fond dans un ensemble et adopte les intentions de l'Église universelle.

Amené à parler du sacerdoce des moines, Dom Hewegen emprunte au passé monastique les éléments d'une mise au point très éclairante sur les rapports du monachisme avec le clergé paroissial. L'histoire du sacerdoce des moines est moins celle d'un antagonisme entre le monachisme et la prêtrise que celle d'une incorporation du monachisme à ce qui fait le lien de l'unité ecclésiastique, la hiérarchie. Si tant de moines, dans les premiers siècles, ont décliné, parfois même évité par la fuite, la consécration épiscopale ou l'ordination sacerdotale ou diaconale, ce n'était pas qu'ils eussent la moindre opposition au sacerdoce; mais ils avaient conscience de leur indignité et ils éprouvaient de la crainte devant le « mystère formidable ». Toutefois, jusqu'après saint Benoît, a persisté dans le monachisme le sentiment d'une certaine incompatibilité avec le sacerdoce, et ceci avant tout parce que le prêtre est obligé de rentrer en relations avec ce « monde » que le moine a quitté; les anciens moines étaient prêts à renoncer à ce qu'il y a de plus haut, de plus saint, plutôt qu'à s'engager dans une voie qui semblait pouvoir les ramener

au monde. Ils étaient tellement pénétrés de la pensée d'être seuls devant Dieu qu'ils faisaient passer au second plan des valeurs qu'heureusement nous savons aujourd'hui pleinement sauvegardées dans la vie monastique. Il est vrai que le sacerdoce rend l'homme plus proche du monde, mais il le rend aussi plus proche du Christ. Un bon moine sera toujours également un bon prêtre, de même que le monachisme, en tant qu'institution, sera toujours pour le sacerdoce dans le monde une source de force et une protection. Monachisme et Église, Règle et Évangile ne feront qu'un s'ils sont unis en une même plénitude de vie dans la personne du moine prêtre. L'œuvre des Pères de l'Église, surtout en Orient, a été d'intégrer le monachisme à la vie communautaire de l'Église. Pourtant l'usage a persisté longtemps, et il durait encore au temps où saint Benoît était à Subiaco, qu'un prêtre séculier accomplît pour la communauté monastique les fonctions sacramentales. Lorsque des moines prêtres eurent été incorporés aux communautés monastiques, lorsque tous les moines, peu à peu, furent élevés au sacerdoce, certains d'entre eux furent amenés à exercer une certaine activité hors des murs de leurs cloîtres. Mais les fondations monastiques missionnaires, de saint Grégoire le Grand à saint Boniface, attestent que l'évangélisation par des prêtres bénédictins restait solidement soutenue et entièrement conditionnée par la stabilité [1].

Le corps du monastère, *monasterii corpus* : cette expression de saint Benoît, que l'abbé de Maria-Laach rappelle si souvent, résume donc l'idée qui domine la vie bénédictine : au monastère, on vit, on prie et on travaille non seulement en commun, mais en corps; c'est là une manière authentique de réaliser le Corps mystique et d'en donner l'exemple aux hommes. Lorsque les circonstances providentielles amenèrent les moines à évangéliser, leur apostolat fut toujours une prédication autour d'une église et d'un chœur. Tout le rôle qu'ils purent exercer resta subordonné à leurs occupations contemplatives : la célébration liturgique — *opus Dei* —, et cette forme de prière et de méditation dont le nom ressemble à celui qui désigne la liturgie : la *lectio divina*.

La « lecture divine », comme « l'œuvre de Dieu », le « service divin », s'alimente principalement dans la parole divine. Saint Benoît dit, sans distinguer, « l'Écriture » pour désigner l'Ancien ou le Nouveau Testament. C'est qu'en réalité, dans tous les Livres de la Bible, il s'agit « d'*une* parole de Dieu à toute l'humanité : la

1. Pp. 363-364. — On a le droit de s'étonner que Cluny se trouve rattaché, avec une insistance qui souligne le mot, au moyen âge « germanique » (p. 243).

révélation de Dieu dans l'économie du salut par l'Esprit-Saint. La Règle ne connaît pas de différence foncière entre le texte de l'Ancien et celui du Nouveau Testament. D'un verset du Psautier elle déduit un commandement de Dieu avec autant de force que d'une parole du Seigneur dans l'Évangile. A toute parole de la Sainte Écriture préside le même Saint-Esprit. Aussi Benoît, plus d'une fois, relie-t-il en une seule citation une parole de l'Ancien Testament à une du Nouveau : il montre ainsi que ce qui lui importe immédiatement n'est pas nécessairement le sens que les textes avaient dans leur contexte original. Avec une pénétration profonde, intuitive, des Écritures, Benoît leur donne, en les fondant dans l'unité, une signification à la fois conforme à la Bible et adaptée à sa propre pensée. Ce procédé n'est nullement arbitraire; il est entièrement emprunté à la tradition des Pères, qui lui était familière » (p. 27). Saint Benoît utilise la Bible, et particulièrement les Psaumes, de la même façon que le fait la liturgie : il est ainsi à l'origine du rôle que devait jouer la Bible dans toute l'histoire postérieure du monachisme issu de lui. Il en a donné le modèle; il a fixé, par sa pratique, les attitudes essentielles du moine en présence de la Bible : il a enseigné le respect, la « révérence » qu'il faut avoir pour la parole de Dieu, il a incorporé les paroles sacrées à sa langue et à sa pensée, à toute sa doctrine, il leur a emprunté ses plus grandes idées, ses plus belles images, et toute l'atmosphère qui se dégage de sa Règle où abondent, comme dans la Bible, les mots de paix, de sainteté, de compassion, de douceur, de bonté.

Au moment où s'affirme un type d'homme dont le monde moderne a connu les conquêtes — et aussi les limites — : l'*homo technicus* héritier de ce qu'on appelait jadis l'*homo faber*, Dom Herwegen caractérise le type d'homme que l'institution monastique maintient présent au monde : le moine est un homme de prière, *homo orans*; une communauté monastique est une image de l'Église dans l'acte même de sa prière, *ecclesia orans*. La prière des moines reflue sur toute leur vie et toutes leurs occupations. Ils seront fidèles à eux-mêmes s'ils réalisent le vœu sur lequel s'achève le livre : « Que toute abbaye soit une église en prière! »

Dom Jean Leclercq, O.S.B.

Brochures et opuscules

R. P. Sirot, O. P. : *Savoir vivre la messe.* Coll. « A la trace de Dieu », Éd. Scouts de France, Lyon, 1945, 62 pp., 22 fr.

Cette brochure, dans une collection dont nous avons plusieurs fois loué le réalisme liturgique (n° 1, p. 131; n° 3, p. 134) est trop pleine d'indications heureuses pour que nous puissions en faire l'inventaire complet. Notons seulement qu'elle se présente comme une véritable *découverte* de la messe, par une pédagogie active. Très justement l'auteur insiste sur les gestes et sur les attitudes plus que sur les prières. Tout le chapitre sur les attitudes de l'assemblée est excellent, donne des consignes très justes et insiste sur ce qu'il faut faire découvrir de l'intérieur la valeur religieuse de ces attitudes, avant de les imposer du dehors. Ce chapitre est illustré par une suite de croquis très parlants que nous verrions bien, rassemblés en tableau, affichés à la porte de l'église comme un *memento* perpétuel à l'usage des fidèles oublieux.

Une petite remarque pratique : l'auteur dit très bien que « la messe dialoguée est une messe psalmodiée ». Mais dans ses « règles brèves d'une belle psalmodie » il précise : « Dès qu'il y a des hommes, prendre un diapason moins élevé que pour les assistances exclusivement féminines » (p. 16). Or, l'expérience prouve que les femmes reprennent le ton donné par le prêtre en transposant inconsciemment d'une quinte ou d'une octave au-dessus. Si bien qu'elles ne peuvent pas s'associer harmonieusement à la psalmodie si celle-ci est prise à un ton relativement élevé, que les hommes peuvent prendre parce qu'ils se mettent vraiment à l'unisson. En pratique, donner le *fa* ou le *fa dièze* : hommes et femmes peuvent alors psalmodier facilement.

H.-Ch. Chéry : *Participons à la messe.* Droguet et Ardant, Limoges, 1945, 36 pp., 10 fr.

On se réjouit de voir mettre à la portée du grand public un des chapitres les plus suggestifs et les plus équilibrés du livre de l'auteur *Qu'est-ce que la messe?* dont l'éloge n'est plus à faire.

Pour dialoguer notre *messe* (J.E.C. de Lille), 1945, 32 pp., 10 fr.

Traduction française fidèle, bien scandée, bien disposée typographiquement, de l'ordinaire de la messe, en vue de la *vraie* messe dialoguée. Les rubriques sont brèves et pertinentes. Mais pourquoi avoir traduit et scandé les prières du Canon ? Il n'est pas permis par les rubriques de les réciter en commun à haute voix et, du seul point

de vue de la psychologie de la prière, il vaut mieux que l'assemblée reste alors silencieuse. Enfin on aurait souhaité que les attitudes de l'assemblée fussent indiquées.

Messe dialoguée, en vente chez l'abbé CARDON, curé de Prêtreville par Fervacques (Calvados), 22 pp., l'ex. 5 fr., le cent 450 fr., port en sus.

Bonne disposition du dialogue latin. Le dialogue français est simplifié et abrégé de façon heureuse. Quelques explications seraient à reprendre (« la messe est le *renouvellement* perpétuel et *universel* (?) du Sacrifice de la Croix. C'est comme *remplaçant* de Jésus,... que le prêtre se présente au pied de l'autel, *enveloppé dans la Croix* de l'ornement qui le couvre. Demandons pardon des péchés commis par nous et par les hommes et *chargeons-les sur les épaules du prêtre* » (p. 17). On a tort de faire dire à haute voix, aux élévations : « Mon Seigneur et mon Dieu » (p. 13). Les cantiques sont parfois assez pauvres de forme et toujours chantés sur les mêmes trois timbres : *Stabat Mater, Jésus doux et humble de cœur* et *Concordi laetitia*.

Abbé JOSEPH BROU : *Messes dialoguées à l'usage des Maisons d'éducation*. 2e éd. Paris, Gabriel Enault, 1945, 80 pp.

L'inconvénient des messes *en chœur parlé* (car, malgré le titre, c'est le cas de celles-ci) est de masquer *la* liturgie sous un plaquage d'origine humaine. Ici, le but éducatif peut faire passer sur cet inconvénient. Ces huit textes, simples et brefs, mettent chacun en valeur un aspect de la messe. Plutôt qu'une messe dialoguée, il s'agit donc d'une pédagogie de la messe par la méthode active. Dans un petit directoire qui clôt le livre, l'auteur conseille « de temps en temps... (de) laisser les élèves suivre leur messe tout seuls comme ils feront chez eux ». Fort bien. Mais ne pourrait-on souhaiter aussi que les maisons d'éducation chrétienne forment pour nos paroisses des fidèles prêts à participer à la véritable liturgie ? Avec tous ses mérites, ce petit livre risque d'encourager le silence et l'individualisme de nos jeunes chrétiens. Il suffirait d'ajouter au directoire que nous avons signalé quelques indications sur la pratique de la vraie messe dialoguée et sur sa prééminence.

Abbé RÉMI PIRONON : *Douze messes participées pour adultes*. Clermont-Ferrand, 1945, 190 pp.

Le faux-titre annonce des messes dialoguées; la couverture des messes « participées ». Ce n'est ni l'un ni l'autre, puisque, ici encore, nous retrouvons des chœurs parlés. Il n'y a donc pas *dialogue* avec le prêtre, mais entre un meneur de jeu et divers chœurs; et ceux-ci ne *participent* pas à l'action du prêtre, puisqu'ils déroulent une liturgie à eux.

Cette paraliturgie puise aux meilleures sources, il faut le reconnaître : à la liturgie elle-même. Mais la liturgie n'est pas un recueil de pièces magnifiques, comme serait un musée, de telle sorte que ces pièces pourraient, sans inconvénient, être tirées de leur contexte : la liturgie est une vie qui se déroule dans un certain ordre et ses éléments perdent beaucoup de leur vertu si, comme ici, on emploie des pièces liturgiques dans une construction nouvelle et toute personnelle. Ensuite, ces chœurs parlés s'inspirent d'une forte théologie. Ce qui serait parfait s'il s'agissait de leçons doctrinales. Mais justement, c'est en cela que ces messes en chœur parlé nous paraissent procéder de principes faux, participer à la messe et entendre un enseignement ou plutôt enseigner soi-même (puisque nous sommes en méthode active) sont choses différentes. Péguy appelait la liturgie une « théologie détendue ». En voulant remettre tant de théologie dans la prière on la rend indigeste. L'enseignement exige en outre des abstractions, des analyses qui ne conviennent pas à la prière, intuitive et synthétique. C'est ainsi que nous trouvons ici : « Messe n° 5, la messe historique » (qui est un petit cours de liturgie sur le baptême) et « Messe n° 6, la messe liturgique » (*sic*) qui est une leçon de liturgie historique.

On comprend et on admire le souci d'éducation chrétienne qui est à l'origine de cet essai, et de tant d'autres analogues. Jamais on ne dira trop que l'apostolat liturgique doit comporter une large part de prédication, d'explication. Que celle-ci vienne s'intercaler dans la liturgie, soit. Mais substituer à la vraie liturgie, qui est prière et célébration, un cours de théologie ou d'origines chrétiennes, des élévations spirituelles sur le travail ou la communauté, mis en forme de « messes en chœur parlé », nous croyons que cela aboutit à tout brouiller.

Peut-être le manque de temps dans les paroisses ou les collèges est-il responsable de ces blocages ? Il faut bien se dire qu'il est inutile d'entreprendre une éducation liturgique de nos fidèles s'ils ne consentent pas à rester plus d'une demi-heure à l'église chaque fois qu'ils assistent à la messe. Une des notes essentielles de l'esprit liturgique est l'esprit de loisir pour Dieu.

Abbé Joseph Lautram : *La messe, prière, repas et sacrifice de la communauté chrétienne.* Librairie Picard, Vigneux-sur-Seine Seine-et-Oise), 40 pp.

Une des meilleures brochures que nous possédions, d'initiation à la messe, trois parties : 1. La messe dans son ensemble. — 2. Explication des prières et des cérémonies. — 3. Notions sur les objets servant à la messe.

Sans rien retirer à notre éloge d'ensemble, nous nous permettons quelques critiques de détail. Page 11, ligne 36, il faut lire, croyons-nous, « au fur et à mesure *qu'ils passent* dans le monde ». Page 23, c'est beaucoup diminuer la préface que de la définir un avant-propos : c'est l'entrée solennelle dans l'*Eucharistie* (l'action de grâces)

consécratoire. Page 24, le silence du Canon ne doit pas s'expliquer parce que c'est une « prière vénérable ». Page 25, éliminons la vieille explication de l'imposition des mains sur le « bouc émissaire ». Page 26, à la messe « le Christ ne fait qu'un avec son prêtre ». Oui, mais d'une façon beaucoup plus profonde que dans les autres sacrements : là il n'est qu'un instrument, qui parle en son nom; ici il tient la place du Christ lui-même. Page 31, il vaut mieux expliquer la fraction du pain par le symbolisme sacramentel de l'unité que par le symbolisme dramatique de la Passion. Page 36, il faudrait mieux marquer que l'autel représente le Christ à cause de l'onction. Simples détails encore une fois qui ne diminuent pas la valeur pédagogique de l'ensemble.

Abbé Jules Pieters : *Les richesses de mon missel*, 24 pp. Procure générale, Paris, 1945.

Notes cursives sur la doctrine contenue dans le missel sur la Trinité, le Seigneur Jésus, Notre-Dame, les saints, les anges, la vie chrétienne, etc. Le Missel est donc un instrument privilégié de formation et d'instruction chrétienne.

On aurait aimé quelques éclaircissements sur l'origine du missel, le caractère des différentes pièces qui le composent, l'emploi de la Bible dans le missel. Il est vrai qu'on ne peut tout dire en vingt-quatre pages! Mais ce sont ces explications dont les fidèles ont le plus besoin, du moins ceux qui ont déjà un missel; car la brochure présente semble plutôt faite pour convaincre ceux qui n'en ont pas encore. Mais, en tout cas, pourquoi cette couverture « gothique » qui suggère que le missel est un livre archaïque?

Albert Zwaenepoel : *Cérémonial pour les Acolytes*. I. *Règles générales, messe, vêpres, salut*. (Coll. « Acolytat », dir. par le chan. R. Hoornaert.) Éditions de la Vigne, Bruges, 1945, 192 pp., 30 fr. belges.

On se contente trop souvent, pour les enfants de chœur, d'une formation assez vague. Ce cérémonial, très bien présenté, rédigé avec une parfaite clarté, à laquelle contribuent d'élégants croquis, est d'une précision qui ne laisse rien à désirer. Peut-être agacera-t-elle certain, qui se plaisent à opposer « rubriques » et « liturgie ». Ils auraient tort. Les rubriques ne sont pas toute la liturgie, sans doute. Mais la liturgie ne vit pas d'idées générales. Elle est essentiellement incarnée dans des gestes et des rites : accomplir ceux-ci à la perfection est un acte de religion méritoire. Il est impossible de parcourir ce joli volume sans éprouver un plus fervent respect pour le sacrifice de l'autel et pour la fonction de ses servants.

Peut-être trop minutieux pour les acolytes eux-mêmes, ce *Cérémonial* nous paraît indispensable à ceux qui se chargent de les former et de les diriger.

Bernard Calle, du clergé de Paris : *Fiches mementos des cérémonies à l'usage des servants.* Fédération diocésaine des grands Clercs et des Enfants de chœur de Paris, 1945. 12 fiches cartonnées en pochette.

Ces fiches-mementos, comme leur nom l'indique, ne peuvent suffire à la formation des acolytes. Mais ceux-ci une fois formés à l'aide d'un cérémonial comme celui que nous avons recensé ci-dessus, elles constituent un excellent aide-mémoire, d'une parfaite clarté, grâce à leur concision et à leur bonne typographie. A l'occasion elles font justice de certaines fantaisies inadmissibles : au lieu d'ajouter quoi que ce soit aux règles liturgiques, pourquoi ne pas les appliquer exactement ? La dignité et la valeur d'expression du culte ne peuvent qu'y gagner.

Alphonse de Parvillez, S. J. : *Au secours de nos malades.* A la Procure du Clergé, Paris, 1945, 40 pp.

La première partie de cette brochure de vulgarisation met en lumière de façon persuasive le devoir de procurer à nos malades le secours des derniers sacrements. Suivent les traductions des prières du rituel : communion des malades, extrême-onction, recommandation de l'âme, accompagnées des indications pratiques. L'auteur fait très bien remarquer l'optimisme et la confiance que dégagent les textes de l'Église.

[A. Roullet] *Le petit livre de la bonne mort.* Publiroc, Marseille, 1945, 126 pp., 60 fr.

Conseils, pensées et prières pour une bonne mort. Prières et cérémonies (en latin et en français) de l'extrême-onction, du viatique et de la recommandation de l'âme. Prières et pratiques indulgenciées pour les âmes du Purgatoire.

Rien que de très chrétien et de très pratique dans ces pages. Il faudrait cependant noter que rien, dans les paroles de l'extrême-onction, ne fait de ce sacrement un sacrement de la bonne mort, et que l'Église y prie pour la guérison, aussi bien corporelle que spirituelle.

J. Servel, O. M. I. : *Vers la maison du Père. Messe des morts et funérailles en chrétienté.* Coll. « Retour en chrétienté », Éd. de la Revue Apostolique, Lyon, 1945, 62 pp., 20 fr.

Les offices funèbres, texte latin et traduction française, distribués pour la réalisation dialoguée. La traduction française, assez large, vise à donner le sens des idées plus que des mots. Parfois elle énerve et délaie un peu la vigueur sobre du texte.

Une deuxième partie, intitulée *Veillée de prières* est composée de chants et de dialogues français inspirés de la liturgie. Certains

chants, adaptés à des formules de psalmodie latine, ne donnent-ils pas une impression de monotonie ? C'est à l'expérience de le dire. En tout cas nous avons là une tentative méritoire pour traduire la liturgie des défunts en termes accessibles aux chrétiens d'aujourd'hui.

Le baptême (24 pp.). — *Le rituel des malades* (36 pp.). — *Les vêpres pour les défunts* (24 pp.). — *La messe pour les défunts* 36 pp.). 4 brochures aux Éditions « Fidelis », Centre de propagande liturgique, 18, rue de Melun, Lagny (Seine-et-Marne).

Excellentes petites brochures à distribuer aux fidèles pour leur permettre de comprendre les cérémonies de l'Église. Pour le *baptême* texte et traduction du rituel avec un bref commentaire très clair. — *Le rituel des malades* comporte des indications pratiques sur les objets à préparer, des exhortations simples et justes, le texte et la traduction des prières. Des *Vêpres pour les défunts* on donne le texte, la traduction, avec une bonne introduction pour des chrétiens qui vont rarement à l'église, la traduction et le commentaire de l'absoute. *La messe pour les défunts* est également bien faite pour l'initiation de ceux qui ne vont guère à la messe. On regrette seulement qu'on parle d'*élévation* au lieu de consécration et que... le canon de la messe soit escamoté. Serait-il donc récité si vite par la plupart des célébrants ?

Pierre Herbin : *Complies du dimanche* (même coll. que ci-dessus), 1946, 36 pp.

Cette brochure contient autre chose qu'une bonne présentation de texte avec la traduction. L'introduction insiste sur la nécessité d'une initiation biblique des fidèles et, notamment, d'une initiation aux psaumes. Peut-être aurait-on pu déjà commencer cette initiation générale aux psaumes (indiquer notamment comment il faut transposer ces chants hébreux en christianisme, ou plutôt savoir découvrir leur valeur figurative). Mais, au cours de l'opuscule, les trois psaumes du dimanche, les cantiques de Siméon, etc., sont expliqués par des gloses simples et justes qui sont des modèles du genre.

Abbé Henri Desjardins : *Comment suivre les offices ?* Chez l'auteur, curé-doyen de Fontaine-le-Dun (Seine-Inférieure). 3 feuillets de 4 ou 6 pages, 2 fr. le feuillet.

Feuillets très élémentaires, à glisser dans le missel pour apprendre à suivre l'office. Les fidèles qui connaissent un peu la liturgie n'en ont évidemment pas besoin. Mais, si l'on faisait une enquête sérieuse, on s'apercevrait que même beaucoup de ceux qui ont des missels complets ignorent l'art de s'en servir. Le travail modeste de M. l'abbé Desjardins est donc fort utile.

S. Pidoux de la Maduère : *Pourquoi la religion est-elle une affaire d'argent ?* Paris, Bonne Presse, 1945, 30 pp.

Le titre de cette brochure (amené par l'uniformité de cette collection des *Pourquoi ?*) est assez malheureux. Il ferait croire que la religion est effectivement affaire d'argent et que l'auteur se borne à expliquer *pourquoi*. Au contraire, comme bien on pense, il démontre, avec beaucoup d'habileté qu'il n'en est rien. Du point de vue qui est le nôtre on peut estimer que c'est vouloir trop prouver. On aimerait que la valeur religieuse, liturgique, de la quête fût mise davantage en relief. Et pourquoi ne pas concéder quelque chose à l'objectant : au lieu de justifier à tout prix la multiplicité des quêtes, le tarif des cérémonies qui accompagnent les sacrements, les perceptions de chaises, etc., pourquoi ne pas indiquer que, de tous côtés, les pasteurs zélés travaillent à supprimer ces petits motifs de scandale ?

A.-M. R.

Jules Fassy : *Les jeunes filles dans la Bible*. 2e série. Aix-en-Provence, Makaire-Vadon, 1945, 80 pp.

L'auteur découvre dans la Bible des jeunes filles auxquelles nous n'aurions jamais pensé : des silhouettes fugitives, des comparses anonymes, ou cette Rahab dont il avoue finement qu'elle « n'est pas ce qu'on appelle une jeune fille ». On fait à sa suite de véritables découvertes (on refuse de le suivre une seule fois : quand la vertu de David à l'égard d'Abisag lui arrache des cris d'admiration !). Et chacun de ses portraits, savoureux, plein de malice et de bons sens, lui suggère d'excellents conseils aux jeunes filles de notre temps. Dans sa simplicité, une brochure comme celle-ci peut contribuer à faire lire la Bible, et à faire comprendre qu'elle est un livre plein de leçons pratiques et actuelles.

Claude-A.-M. Roguet.

A TRAVERS LES REVUES

Le symbolisme des rites baptismaux.

Dans un fascicule consacré en grande partie au baptême, nous ne pouvons manquer de citer ce magistral article du P. Daniélou paru dans le n° 1 de *Dieu vivant*. Il faudrait le reproduire en son entier. La place nous manque. Nous nous contenterons donc d'en donner les articulations principales en nous excusant de le réduire ainsi à une sorte de squelette.

... Je suivrai une méthode descriptive, concrète, en tâchant de retrouver les diverses étapes de l'initiation baptismale. Je prendrai pour centre de perspective la liturgie de Jérusalem au IV^e^ siècle, parce que nous possédons sur elle un ensemble de documents incomparables avec les *Catéchèses* de saint Cyrille et la *Peregrinatio Silviae*. D'ailleurs, ce faisant, c'est la liturgie de l'Église tout entière que nous verrons, car, en ce qui concerne le baptême, les différences sont seulement de détail...

Le premier rite que nous rencontrons est celui de la renonciation à Satan, qui a lieu, nous dit Cyrille, dans le vestibule du baptistère. « Vous êtes d'abord entrés — il s'adresse aux nouveaux baptisés — dans le vestibule du baptistère, et, vous tenant debout, tournés vers l'Occident, vous avez reçu l'ordre d'étendre la main. Et vous avez renoncé à Satan, comme s'il était présent... Comme l'Occident est la région des ténèbres visibles et que Satan, ayant les ténèbres comme lot, a aussi son empire dans les ténèbres, ainsi, en vous tournant symboliquement vers l'Occident, vous renoncez à ce maître ténébreux et obscur... »

« Les œuvres de Satan, ce sont toutes les actions contraires au λόγος », c'est-à-dire à la conscience éclairée par la grâce... « La pompe du diable, ce sont la passion du théâtre, des courses de chevaux, de la chasse et toutes les vanités de ce genre. Rentrent aussi dans la pompe du diable ces choses qu'on voit exposées dans les fêtes païennes, viandes ou pain ou autres choses souillées par l'invocation des démons impurs... »

... Cette abjuration comporte une contre-partie, qui est l'adhésion au Christ : « Quand tu renonces à Satan et que tu romps entièrement l'alliance avec lui, l'antique pacte avec l'Hadès, alors le paradis de Dieu s'ouvre à toi, celui qu'il avait planté à l'Orient et d'où notre premier père avait été chassé à cause de la désobéissance. Et le symbole de cela, c'est que tu te tournes de l'Occident vers l'Orient, qui est la région de la lumière... »

Cette prière « vers l'Orient »... [dont l'auteur a fait remarquer qu'elle n'est pas propre au baptême et qu'elle utilise un thème liturgique pré-chrétien et proprement païen] est susceptible de plusieurs symbolismes se référant à plusieurs textes scripturaires. Nous avons ici un des cas les plus caractéristiques d'interaction entre l'Écriture et la liturgie. Le premier thème est celui qui voit dans l'Orient le lieu où fut planté le paradis. Il se réfère à Genèse, II, 8, où il est dit que Dieu planta le jardin κατ' ἀνατολάς, « *ad orientem* ». Or le chapitre II de la Genèse est, avec l'Exode et le Cantique des cantiques, l'un des trois lieux bibliques les plus importants dans la pensée chrétienne du IVe siècle. Nous verrons, en particulier, le rôle qu'ils jouent dans la symbolique baptismale : pour ce qui est de la prière à l'Orient, le plus important est Genèse, II. Cependant, on trouve parfois un thème annexe emprunté à l'Exode : la marche des Hébreux quittant l'Égypte, figure du monde, et traversant la mer Rouge, figure du baptême, est une marche de l'Occident à l'Orient.

Mais le principal thème est celui du paradis. L' « orientation » est l'expression de la nostalgie du paradis...

Ce passage [de saint Basile, qui développe cette idée, en expliquant pourquoi on prie debout le dimanche, « parce que ce jour est l'image de l'éon futur »] est plein d'intérêt... parce qu'il nous apprend que, dès lors, le sens des rites était souvent inconnu. Et, précisément, la tâche du catéchète, celle de Cyrille dans ses catéchèses mystagogiques, c'est de rendre intelligibles les rites, de faire connaître leur signification symbolique, pour qu'ils atteignent leur fin qui est de nous conduire par les choses visibles aux choses invisibles et non d'être l'accompagnement mécanique de gestes quasi magiques. Tous les objets utilisés dans la liturgie chrétienne sont ainsi chargés de sens mystérieux, les créatures sensibles atteignent là leur plus haute signification, qui est d'être à la fois les signes et les véhicules des réalités de la grâce. Mais nous laissons misérablement ce trésor inexploité, et nous croyons que c'est par d'autres moyens que nous ramènerons les âmes au Christ.

... Le plus beau développement sur ce sujet est celui de Grégoire de Nysse dans le *Sermon sur le Pater*, traversé par une immense nostalgie du paradis : « Comme si Adam vivait en nous, nous tous hommes tant que nous sommes, aussi longtemps que nous voyons les tuniques de peau envelopper notre nature et les feuilles passagères de cette vie matérielle nous servir de misérables haillons, ces misérables haillons que sont les plaisirs, les vanités, les honneurs passagers et les satisfactions fugitives de la chair, et que nous avons échangés contre des vêtements divins, nos vrais vêtements, les vêtements blancs, aussi longtemps que nous sommes dans ce lieu de chair où nous avons été condamnés à demeurer, chaque fois que nous nous tournons vers l'Orient... et que nous nous souvenons de notre chute hors des lieux lumineux et orientaux de la béatitude, c'est avec raison que, comme le prodigue, après ce long temps de misère qu'il passa à garder les porcs, lorsque nous rentrons comme lui en nous-mêmes et que nous commençons à penser à notre Père du ciel, nous disons comme lui : « Pardonne-nous nos offenses » (XLIV, 1184 B-D).

... La théorie du paradis-Orient se rattache ainsi à une idée générale fondamentale dans la théologie patristique, qui est celle du baptême conçu comme un retour au paradis...

... Ceci n'est pourtant que le premier des symbolismes de la prière *ad Orientem*. Les autres se rapportent directement au Christ... Il est dit dans Matthieu, XXIV, 27, que « le Fils de l'homme viendra comme l'éclair qui éclate à l'Orient ». Ainsi se formait l'idée que, de même

que le Christ était monté au ciel à l'Orient [Ps. LXVII, 34 : « Ascendit super coelum coeli ad Orientem »], de même il reviendrait à l'Orient, que la Parousie répondait à l'Ascension.

Ainsi le thème de la prière à l'Orient se trouve rejoindre l'idée eschatologique, si importante pour les premiers temps chrétiens...

... Le Christ est appelé *Oriens* parce que son caractère propre, à la différence du soleil de la biosphère, est que son lever est sans couchant. Le jour dont il est l'aube est un jour éternel. C'est ce qu'exprime magnifiquement Grégoire de Nysse : « Alors la semaine sera achevée, et ce huitième jour arrivera, qui est l'éon futur ne formant tout entier qu'un jour, selon le mot du prophète qui nomme Grand Jour la vie que nous espérons. Et ce n'est plus le soleil visible qui éclaire ce jour, mais la vraie lumière, le soleil de justice, qui est appelé orient par les prophètes, parce qu'il n'est plus caché par les couchants » (XLIV, 301 A)...

Or, de ce huitième jour, de ce jour sans couchant, la nuit pascale est elle-même le plus merveilleux symbole. Car, en effet, cette nuit-là, le soleil ne se couche pas, ou du moins la lumière ne cesse pas, puisque la nuit tout entière est illuminée par les feux de la vigile pascale. Aussi est-ce à juste titre qu'on lui applique les mots du psaume : « Et nox sicut dies illuminabitur. » C'est de cela que nous trouvons l'écho dans l'*Exsultet* de Pâques : « Haec nox de qua dictum est : et nox sicut dies illuminabitur; et nox illuminatio mea in deliciis meis. » Or c'est l'écho direct des Pères : Grégoire de Nysse, XLVI, 681 C; Cyrille de Jérusalem, XXXIII, 358 A.

... Dans la seconde catéchèse, Cyrille « va nous apprendre, dit-il, quels sont les symboles de ce que vous avez fait dans l'intérieur même (du baptistère). Dès que vous êtes entrés, vous avez dépouillé votre tunique ». Ce dépouillement précédait en effet, normalement, et l'onction d'huile et la descente dans la piscine baptismale. Ce rite est aussi chargé par les Pères de symbolisme... « Vous avez dépouillé la tunique, ce qui est l'image du dépouillement du vieil homme avec ses œuvres. Dépouillés, vous étiez nus, imitant en cela le Christ sur sa croix dépouillé de ses vêtements, lui qui a dépouillé les principautés et les puissances par sa nudité et qui a triomphé d'elles hardiment par la croix » (Col., II, 15). Puisque, en effet, les puissances mauvaises régnaient sur nos membres, il ne vous est plus possible de porter cette vieille tunique. Je ne parle pas ici de l'homme sensible, mais du vieil homme corrompu dans les désirs trompeurs. Puisse l'âme qui l'a une fois dépouillé ne pas le revêtir à nouveau, mais dire comme l'épouse du Christ dans le Cantique : « Exui tunicam meam, quomodo induam illam ? » « O chose merveilleuse, vous étiez nus sous les yeux de tous sans en avoir honte. En réalité, vous portiez l'image d'Adam, le premier-né, qui était nu dans le paradis et n'en rougissait pas. »

... Le retour à la nudité baptismale symbolise surtout pour Cyrille la perte de la honte qui a été la suite du péché, d'après toujours le récit de la Genèse, et la récupération du sentiment qui lui est opposé, et qui est la παρρησία, l'assurance, la confiance filiale... La παρρησία est considérée comme l'un des biens essentiels de l'état paradisiaque. « Rempli d'une vertu divine par la bénédiction de Dieu, l'homme était élevé en dignité. Il était naturellement sans passion déréglée, étant une copie de l'Impassible. Il était rempli de confiance, jouissant de la vision de Dieu face à face » (Grégoire de Nysse, *Cat.*, VI, 10)...

... Mystère d'incorporation au Christ, mystère de retour au paradis, le baptême est aussi mystère des noces de l'âme et de son époux

divin. Aussi est-il l'expression de cette union mystique, sacramentelle, célébrée par le Cantique et l'Épître aux Éphésiens...

... Le symbolisme en [de ce texte du Cantique : « Exui meam tunicam, quomodo induam illam »] était très beau. Une fois dépouillé des vêtements anciens, figure de l'homme ancien, il ne faut plus jamais les reprendre, le baptême est irréversible. Et cela était d'ailleurs marqué dans la liturgie elle-même par le fait qu'au sortir de la piscine baptismale on revêtait le nouveau baptisé, non de ses vêtements anciens de couleur sombre, mais de vêtements blancs.

... Dépouillé de ses vêtements, le candidat reçoit alors une onction d'huile exorcisée... C'est d'abord une onction guérissante. C'est l'un des symboles de l'huile que d'être médicinale. Elle guérit l'âme des traces de péché qu'elle gardait encore... L'huile est aussi employée pour fortifier le corps, en particulier par les athlètes. Elle va donc être le symbole de la force communiquée au nouveau chrétien pour affronter la lutte contre le démon. Or ceci n'est pas seulement relatif aux luttes futures que le chrétien aura à soutenir, mais se réfère à l'acte même du baptême et nous remet sous les yeux le sens dramatique de cette nuit pascale considérée comme une lutte avec le démon.

... C'est, en effet, un des aspects du baptême proprement dit, de l'immersion, que d'être une lutte contre les démons. Cyrille... y fait allusion dans une autre catéchèse, à propos du baptême du Christ : « Le dragon (Behemoth), selon Job, était dans les eaux et recevait le Jourdain dans sa gueule. Or, comme il fallait briser les têtes du dragon, (Jésus) étant descendu dans les eaux, attacha le Fort, afin d'acquérir la puissance de marcher sur les scorpions et les serpents... Par le baptême, l'aiguillon de la mort est émoussé. Tu descends dans les eaux portant tes péchés, mais l'invocation de la grâce, marquant ton âme de son sceau, ne permet pas que tu sois dévoré par le terrible dragon... »

Dans le symbolisme de l'onction d'huile... le premier thème que nous indiquait Cyrille... est très important. C'était... le symbole de l'insertion de l'olivier sauvage sur l'olivier franc et de la communication de la sève du Christ. Ainsi voyons-nous toujours Cyrille mettre au premier plan du symbolisme du baptême la participation au mystère du Christ. C'est pour lui la réalité centrale et première autour de laquelle les autres thèmes... se déploient comme autant de thèmes secondaires, l'ensemble de ces thèmes faisant de cette nuit pascale la plus prodigieuse des symphonies.

... (L')ensevelissement avec le Christ est figuré très clairement par la triple immersion, figure du triduum pascal. La descente dans la piscine est comparée à la déposition du Christ dans le tombeau... A côté de ce thème central, nous trouvons des thèmes annexes : l'eau sanctifiée par l'Esprit est parfois considérée comme le Christ lui-même devenu un milieu vital... C'est le second aspect essentiel du symbolisme baptismal, celui de la régénération... Ce thème remplit... les *Catéchèses* de l'évêque de Vérone, Zénon (trad. de M. l'abbé Chirat, *La Vie Spirituelle*, 1er avril 1943) : « ... La fontaine (où l'on naît à la vie) éternelle nous invite déjà par sa chaleur salutaire. Notre Mère est avide de vous mettre au monde : mais elle n'est point soumise à la loi qui a réglé l'enfantement de vos mères. Celles-ci ont gémi dans les douleurs de l'enfantement. Mais cette mère céleste vous enfante, joyeuse, tout joyeux; libre, elle vous met au monde dégagés des liens du péché. »

Le texte le plus intéressant est celui de saint Ambroise. Il nous atteste que ce symbolisme est particulièrement cher à l'Occident :

« Tu as lu des eaux : Que les eaux produisent les êtres vivants (Gen., II, 20); et les êtres vivants sont nés. Cela s'est fait au début de la création. Mais à toi il était réservé que l'eau te régénère pour la grâce, comme celle-là a engendré pour la vie (naturelle). Imite ce poisson... Plongé dans l'eau, tu es devenu poisson. » Or on sait que le poisson, « ἰχθυς » est figure du Christ. Mais ce qu'on sait moins, et ce qu'a établi Dölger, c'est l'origine baptismale de ce thème. Les peintures des catacombes représentent de petits poissons, *pisciculi*, qui nagent dans l'eau. C'est là une figure du baptême. L'eau baptismale engendre les *pisciculi*, comme les eaux primitives avaient engendré les poissons.

... (Les) vêtements blancs jouent un grand rôle dans la symbolique baptismale. Le nom de vêtements lumineux..., de vêtements d'incorruptibilité... est un de ceux qui désignent le baptême. Vous vous rappelez les développements de Grégoire de Nysse se rattachant à la fois au texte de saint Paul sur le revêtement du Christ : « Ayant dépouillé le vieil homme, l'âme se fait du Verbe un revêtement nouveau », et aux évangiles de la Transfiguration et de la Résurrection : « Qui, en effet, voyant sur lui la tunique du Seigneur brillante comme le soleil, celle qui le revêtait de pureté et d'incorruptibilité lorsqu'il monta sur la montagne de la Transfiguration, voudrait reprendre les haillons de l'ivrogne et de l'impudique? » (Cant., 1003 D). Nous remarquerons ici cette opposition du dévêtement et du revêtement, qui est encore un des aspects du mystère de mort et de résurrection, et qui sera très employée dans la littérature spirituelle, où le « dépouillement » deviendra un mot quasi technique.

Baptême, mariage, Épiphanie.

L'article du P. Daniélou se référait à un article de Dom Casel : *Le bain nuptial de l'Église*, dont *Dieu vivant*, dans son n° 4, nous donne la traduction par Dom J. Hild : à partir d'un usage du monde antique, le savant liturgiste de Maria-Laach développe des liaisons généralement inaperçues entre les mystères du baptême, les noces de l'Église avec le Christ, et l'Épiphanie (fête baptismale en Orient).

L'usage du monde antique inaugurait les noces par un bain des futurs époux. C'était une purification sacrée (κάθαρσις), préalable à l'initiation (τέλος) de l'hyménée. Toute la cérémonie nuptiale était considérée comme une initiation sainte. C'était vrai surtout pour l'épousée. Outre le lien corporel qu'elle contractait, celle-ci était consacrée aux divinités de son époux. Comme les initiations rituelles en général, les épousailles préludaient donc par une lustration (λουτρά). Cet usage n'est pas propre à l'antiquité hellénistique; bien d'autres peuples l'ont connu. Il s'est même conservé jusqu'à nos jours où nous le rencontrons en Afrique, chez les peuplades de l'Ouganda, pour lesquels le bain des futurs conjoints constitue un élément principal du rite nuptial.

Cette coutume jette toute une lumière sur ce passage de l'Épître

aux Éphésiens (v, 25 ss.) : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle *afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître, devant lui, cette Église, glorieuse,* sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. » « Faire paraître l'Église devant lui-même » (παριστάναι) signifie « se l'unir comme épouse ». C'est ce qu'exprime très clairement un autre endroit de saint Paul : « Je vous ai fiancés à un époux *unique*, pour vous présenter (παραστῆσαι) au Christ comme une vierge pure » (II Cor., xi, 2). Les épousailles du Christ et de l'Église sont donc précédées d'un bain qui *purifie* (καθαρίσας) et *consacre* (ἁγιάσῃ) l'Église. Le bain en question est autre que le baptême, qui tire son efficacité du *logos* (ῥῆμα), c'est-à-dire de la vertu contenue dans les paroles simultanément prononcées au nom du Christ...

Ce n'est qu'à la clarté de ces pensées théologiques que certaines images ou formes de la liturgie de l'Épiphanie s'animent et prennent toute leur signification. Aux laudes de la fête de l'Épiphanie, la liturgie romaine chante, pour le *Benedictus*, l'antienne suivante : « Hodie caelesti sponso iuncta est Ecclesia quoniam *in Iordane* lavit Christus *eius crimina; currunt cum muneribus magi* ad regales nuptias, *et ex aqua facto vino laetentur convivae, alleluia.* » On célèbre donc les noces d'un Roi; les vassaux arrivent pour offrir leurs présents; les convives sont réjouis par les délices d'un vin exceptionnel. Le Roi s'est acquis une épouse; purifiée et embellie par le bain nuptial, celle-ci est assise à son côté. L'époux est descendu le premier dans les eaux pour leur communiquer la vertu lustrale et sanctificatrice — « la couleur de sa divinité » (S. Cyrille de Jérusalem) —, grâce à laquelle l'épouse se tient devant lui glorieuse et éclatante de pureté. L'époux s'est abaissé; il s'est rendu semblable à celle qui venait de la condition servile, car il voulait la conquérir et l'élever jusqu'à sa propre gloire. L'image que nous offre cette antienne est simplement merveilleuse; elle ramasse, sous un seul regard, des traits apparemment fort divers. De fragments disparates, mais bien assortis et rendus homogènes, naît un seul tissu de grande beauté. Agencée d'une manière incomparable, cette pièce liturgique concentre dans un unique tableau, magnifique et mouvementé, tout le riche contenu de la fête de l'Épiphanie. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est que, de nouveau, les épousailles appellent le bain, et que ce bain est encore une fois le baptême. Le baptême du Seigneur lui-même, dans les eaux du Jourdain, a été la préfiguration et la fécondation de ce bain nuptial de l'Église. Saint Jean, l' « ami de l'Époux », qui avait baptisé le Christ, a rendu témoignage : « Celui qui a l'épouse est l'époux; mais l'ami de l'époux, qui se tient là et qui l'entend, est ravi de la joie de l'époux. Cette joie donc, qui est la mienne, est pleinement réalisée » (Jean, iii, 29).

Ce sont des échos de l'Orient chrétien que nous percevons dans cette antienne romaine. Pour le christianisme hellénistique, l'Épiphanie n'est pas seulement le jour de la naissance ou de l'apparition du Seigneur, mais la solennité de la Rédemption même en tant que celle-ci a son principe dans l'Incarnation du Fils de Dieu. Dès son avènement dans la chair, le Christ célèbre déjà ses noces avec l'humanité rachetée qui est l'Église. Au baptême de Jean, debout dans les eaux du Jourdain, il apparaît comme Dieu et Roi. Le Père l'appelle son Fils unique et bien-aimé, objet de ses complaisances éternelles; l'esprit descend visiblement sur lui pour rendre témoignage de l'unité du *Pneuma* divin; tous deux, Père et Esprit, promulguent solennellement son titre d'Homme-Dieu et lui confèrent le sacre royal. Par le

contact du Christ, l'Esprit est communiqué aux eaux; et puisque le Christ fait tout pour son Église, cette sacralisation des eaux par la « Parole » a pour but de préparer le bain nuptial duquel l'Église va remonter sanctifiée dans la vertu de l'Époux. Voilà pourquoi l'Église orientale confère en ce jour le saint baptême qui, en tant que bain nuptial, prépare et dispose de manière immédiate aux épousailles spirituelles avec le Christ-Roi. Voilà pourquoi on nous lit au temps de l'Épiphanie la péricope évangélique des noces de Cana, où les convives sont invités à boire le vin du royaume nouveau (cf. Luc, xxii, 18)...

Esquissons encore brièvement la ligne du prolongement et de l'achèvement organique de ce symbolisme nuptial du baptême. Au sortir du bain lustral se place la confirmation, l'onction qui communique les énergies et la bonne odeur du *Pneuma*. L'Eucharistie est le banquet nuptial, voire le mystère des épousailles où le Christ se donne entièrement à son Épouse.

L'essence du sacrifice de la messe.

Dans *L'Année Théologique* de 1945, le R. P. Sage donne un article trop modestement intitulé : « En marge du sacrifice de la messe », que nous tenons à signaler ici, car il ouvre des horizons intéressants à la pastorale. Un des plus grands obstacles à la prédication de la messe aux fidèles tient à la difficulté de mettre à leur portée les théories dialectiques, les opinions scolastiques dont l'architecture compliquée nous a été donnée comme la « théologie de la messe ». Le P. Sage, en se félicitant du déblaiement apporté en ce domaine par les théories d'un sacrifice *sacramentel*, leur reproche de donner encore un rôle trop important à une opinion d'école : la signification de la séparation des espèces. Elle ne lui paraît correspondre ni à la théologie des Pères ni même à celle de saint Thomas, ni reposer « sur le signe sacrificiel fondamental ».

La dualité du pain et du vin signifiait par la plénitude de notre sustentation la plénitude de notre rédemption. C'est presque de nos jours qu'on s'est plu à y voir une figure de la Passion, la figure essentielle qui donne à la messe son caractère de vrai sacrifice. On ne peut appuyer cette manière de voir sur aucun témoignage des Pères.

Pour saint Thomas :

... Le sang; dit-il, en écho à toute la tradition patristique, représente excellemment la Passion du Christ. Il revient souvent sur ce point. Mais le corps consacré du Sauveur sous l'espèce du pain est déjà une image de la Passion; saint Thomas nous le donne à entendre quand il dit que le sang représente d'une manière plus expressive, *expressius*, d'une manière plus particulière, *specialius*, la Passion de Notre-Seigneur. Saint Thomas n'insiste donc pas tant sur la sépara-

tion des espèces que sur l'une et l'autre; la seconde, en venant compléter la signification sacrificielle de la première, représente plus vivement la Passion du Seigneur. Indépendamment et antérieurement à la séparation des espèces, la célébration de l'Eucharistie implique donc une représentation de la Passion : la séparation des espèces n'est pas l'image première et fondamentale de la Passion.

La vraie pensée de saint Thomas sur ce point peut encore se préciser d'une autre manière. Il nous enseigne à ne mettre, dans le cas de l'Eucharistie, aucune distinction entre le sacrement et le sacrifice. C'est la confection du sacrement qui constitue le sacrifice de la messe... Personne, à ma connaissance, n'a aussi bien établi cette thèse que Dom Vonier dans son remarquable essai sur *La clef de la doctrine eucharistique*. Or, d'après la théorie de l'immolation sacramentelle, le sacrement de l'Eucharistie existe avant le sacrifice, à moins d'admettre — ce que toute la tradition de l'Église rejette — que la consécration du pain n'est acquise qu'avec la consécration du vin. Mais, objectera-t-on, la consécration du pain suffit-elle à elle seule pour constituer le sacrifice ? Non, d'après l'institution même de Notre-Seigneur; mais elle le commence et l'inaugure. Les deux consécrations réalisent un unique sacrifice comme les deux espèces un unique sacrement. Le corps du Christ est déjà sacrement; le précieux sang apporte, non point une signification nouvelle, mais un approfondissement et une surabondance de signification. Comme Notre-Seigneur est notre parfaite nourriture, il est notre sacrifice parfait, la source de tous les pardons et de toutes les grâces, en vertu de son immolation sur la croix, notre rédemption surabondante.

Cet extrait aura suffi, pensons-nous, non à donner une idée suffisante de ce remarquable essai, mais à attirer l'attention sur lui : il ouvre la voie à une « théologie » de la messe qui s'appuie non sur des théories d'école, mais sur la signification obvie du sacrement, du pain et du vin, accessible à tous les croyants.

On aura remarqué aussi, dans le texte que nous avons cité, une idée positive du sacrifice qu'il faudra bien arriver à substituer à une notion trop doloriste : comment enthousiasmer pour la messe nos contemporains, les jeunes surtout, si on leur répète que celle-ci est un sacrifice, et si ce mot signifie uniquement expiation et diminution, alors qu'il signifie autant enrichissement, par un don de l'homme à la divinité, dans lequel Dieu se donne lui-même sensiblement et à coup sûr ?

Prédication et hiérarchie.

Le troisième fascicule de *Masses Ouvrières* (juillet 1945) est tout entier consacré au problème du laïcat : apostolat des masses et collaboration des laïcs à l'apostolat. Particulièrement intéressants les articles de G. Bardy sur *l'Apostolat des laïcs aux premiers siècles* et de G. Le Bras : *Connaissance des villes*. Celui du

P. Chenu, intitulé *Laïcs en chrétienté*, concerne plus directement notre objet. Il s'agit, très précisément, de cette grande vague d'apostolat par les laïcs qui caractérisa les premières années du XIII[e] siècle avec « les pauvres de Lombardie », « les Pauvres Catholiques » et « la Fraternité de pénitence de saint François ». L'Église fit sa part légitime à cet élan, mais en sauvegardant les prérogatives essentielles de la hiérarchie, en matière de prédication notamment. Voici comment, en conclusion, le P. Chenu dégage

les éléments qui ont quelque chance de composer les facteurs stables de l'économie de l'apostolat dans l'Église du Christ :

1° Les plus belles ferveurs n'ont vérité et stabilité que sous la gouverne d'une hiérarchie ayant magistère et pouvoirs sacrés. L'apostolat se fonde sur elle : « l'imitation des apôtres » ne confère pas le droit d'exercer le ministère pastoral et la prédication. Les pires dérèglements individuels et collectifs sanctionnent de fait cette loi constitutionnelle de l'Église.

2° Les laïcs participent cependant, c'est-à-dire prennent part activement à cet apostolat, non en instruments d'exécution, mais par des inspirations et dans des initiatives dont la hiérarchie vient promptement garantir qu'elles sont l'œuvre de l'Esprit. Cet apostolat des laïcs n'est pas une suppléance accidentelle, ni un succédané de l'apostolat des clercs; il en est une « participation » sur leur champ propre, là où ils ont besogne originale et autonomie d'action. La preuve en est que souvent c'est par eux que s'amorce le renouvellement des méthodes apostoliques, périodiquement nécessaire dans l'Église.

3° L'enseignement de la doctrine, la prédication au sens propre du mot, est le privilège des clercs, membres de la hiérarchie, maîtresse et règle de la foi, parce qu'elle est, dans ses pontifes, dépositaire de la parole de Dieu. *Laici praedicare non debent.* C'est dans le train concret de la vie, par leur témoignage de pensée, de parole et d'action, que les laïcs apôtres ont grâce d'exhortation, de correction, d'animation, d'invention; et ce témoignage entre individus, mais aussi dans les groupes et les communautés, est en eux l'expression d'une mission que garantit l'évêque, ou parfois le Souverain Pontife directement.

4° Ce rôle actif et original des chrétiens laïcs est particulièrement sensible dans les périodes où l'évolution des institutions a plus ou moins dépossédé l'Église établie de son assiette temporelle, des conditions politiques et sociales de son ministère, de son contact maternel avec la masse du peuple chrétien. L'Église, alors, à l'encontre de certaines résistances, fait plus large crédit à ceux de ses fils qui sont plus sensibles à la pureté du message évangélique, en même temps qu'aux aspirations de leurs frères dans un monde en révolution.

Ce qu'exige du clergé la conquête au Christ et à l'Église des masses populaires en 1944.

Tel est le titre de l'article de M. Hua, dans le même fascicule de *Masses Ouvrières*. Il commence par reconnaître que depuis

vingt ans la mystique chrétienne est devenue sympathique aux masses populaires grâce à la « trouée jociste ».

Cependant, les mêmes progrès n'ont pas été accomplis en ce qui regarde « les curés » et « la pratique religieuse ». Ce qui représente l'Église aux yeux du peuple qui est dehors : églises, cérémonies du culte, « curés », considérés comme des fonctionnaires du culte, est franchement antipathique. Cet édifice qu'on nomme église n'apparaît pas comme la maison du peuple, ni ceux qui y habitent comme sympathiques au peuple. On pourrait résumer l'opinion générale par ces mots : « *Il n'y a rien pour nous là-dedans.* »

C'est donc « une *véritable conversion* » qui est demandée au clergé. Mais quelles sont les causes de cette répugnance populaire ?

Le culte d'abord, auquel (le peuple) se sent totalement étranger. Il n'y comprend rien, à cause de la langue et des détails extérieurs, et, hélas ! le plus souvent, il ne comprend rien au sermon, à cause de la forme, des mots employés, des exemples pris fort loin de sa vie quotidienne.

Il est *positivement choqué* par les classes de mariage et d'enterrement, qui le font conclure, de faits indiscutables à ses yeux, qu'à l'église tout se paie, et « qu'il n'y en a que pour les riches ». Aux yeux du très grand nombre des ouvriers, le prêtre qui vient visiter un malade vient s'assurer un convoi. Honoraires de messe, variables eux aussi selon qu'il s'agit d'une messe basse ou chantée, quêtes multiples, chaises payantes, cierges, places réservées à tarifs divers à la messe de minuit, assimilant celle-ci à un spectacle théâtral, le confirment dans cette opinion...

Si l'on veut que l'effort considérable de pénétration des milieux ouvriers effectués par des laïcs dans l'Action catholique et les organisations sociales ne soit pas vain,... une triple réforme... apparaît nécessaire de la part du clergé :

1° C'est la plus urgente : une réforme intérieure du clergé consentant à se faire tout à tous, à aller chez les gens, au lieu de les faire venir « chez lui », où ils ne veulent pas venir...

2° Suppression radicale de tout ce qui est « vente de cérémonies ». Je pense que le clergé, le culte et les œuvres, n'y perdraient rien, si l'on constituait dans chaque paroisse un véritable conseil de fabrique laïc, élu parmi les paroissiens de tous les milieux, avec prédominance des milieux populaires parce que les plus nombreux, chargé de réaliser l'équilibre budgétaire de la paroisse, de fournir un traitement convenable au clergé et aux employés, de pourvoir aux frais du culte, d'entretenir les œuvres. Comité qui ne serait pas là à titre consultatif et pour contresigner les propositions du curé, mais qui serait *vraiment responsable* de tout le temporel. Plus de tarifs, plus de quêtes multipliées : le budget exposé par le Comité aux paroissiens, chaque trimestre par exemple, suffirait, j'en suis persuadé, à provoquer les générosités nécessaires.

3° Réformes liturgiques, progressives, prudentes, mais nettes, de façon à restaurer la communauté de prière entre le *célébrant et le peuple*, et à restituer à la liturgie le caractère qu'elle a totalement perdu *d'enseignement populaire*. L'usage de la langue vulgaire, par le célébrant, pour toute l'avant-messe : lectures et prières, les dialogues

chantés entre le célébrant et le peuple, tout ce qui fera qu'il n'y aura pas deux actions et deux prières, celle du prêtre et celle des fidèles, sera bon et utile en ce sens.

Les épithètes par lesquelles on caractérise les réformes liturgiques et l'objectif qu'on lui assigne ont notre entière adhésion. Mais nous ne croyons nullement que l'usage de la langue vulgaire constitue un moyen infaillible et une réforme nécessaire. Il est inutile de dire longuement pourquoi. Mais tant que l'on n'aura pas rendu au peuple le sens du sacré, le sens de la communauté, de la prière collective, de la prière de louange, l'usage de la langue vulgaire ne fera que mettre davantage en relief — les agréments de la nouveauté une fois émoussés — son incompréhension de la liturgie. Cette réserve fondamentale une fois posée, nous n'en sommes que plus à l'aise pour appuyer de toute notre approbation le n° 2. Il est sans doute capital de supprimer ce que l'auteur appelle « vente de cérémonies ». Mais cette réforme primordiale ne procède pas, comme le croient ses opposants, d'un naïf idéalisme. Le remède proposé — une participation réelle des laïcs à la gestion matérielle de la paroisse — nous semble d'une haute urgence : on rendrait ainsi le prêtre, trop souvent réduit au rôle de comptable et d'administrateur, à sa mission de dispensateur de la doctrine et des mystères sacrés, ce qui ne peut qu'aider à sa sanctification, à son prestige et à son rayonnement apostolique. Le « peuple de Dieu » serait chez lui dans ses églises et sortirait enfin de cette minorité où il est confiné. Et la communauté vraiment restaurée comprendrait mieux le rôle actif qui revient aux laïcs dans la vie de l'Église. L'institution d'un « conseil de fabrique » qui soit autre chose qu'une académie de vieux bourgeois muets et résignés est une des tâches fondamentales qui attend le zèle réaliste des bons ouvriers de la pastorale liturgique. A condition, cependant, que le prêtre demeure maître chez lui et conserve une autorité réelle sur la gestion même financière de la paroisse : autrement il risque d'être gêné dans son autorité spirituelle, en raison des implications inévitables du temporel et du spirituel. N'oublions pas la condamnation par l'encyclique *Vehementer* et l'encyclique *Gravissimo*, en 1908, des « cultuelles » : « La loi de séparation attribue l'administration et la tutelle du culte public non pas au corps hiérarchique divinement institué par le Sauveur, mais à une association de personnes laïques... Combien ces dispositions seront blessantes pour l'Église et contraires à ses droits et à sa constitution divine, il n'est personne qui ne l'aperçoive au premier coup d'œil. »

NECROLOGIE

M. le chanoine Victor Leroquais

(1875-1946)

C'est avec un profond serrement de cœur que les habitués de la Bibliothèque Nationale ont tout à coup trouvé vide, le 1er mars, le bureau où, depuis des années, M. le chanoine Victor Leroquais s'asseyait ponctuellement chaque matin et sur lequel il laisse, presque achevée, une étude du sacramentaire de Gellone. Car avant d'évoquer son œuvre, il faut dire un mot de l'homme et du prêtre, qui attirait d'emblée la sympathie et la vénération de tous : distingué de manières, mais simple, prévenant, affable, modeste, délicat de sentiments et surtout serviable. Sans cesse on avait recours à lui et il mettait sa joie à aider les travailleurs, à leur donner un renseignement, à les mettre en contact mutuellement. Il rayonnait d'un optimisme apaisant, celui de la charité. Sa conversation était un agrément. Dans ses amitiés il était fidèle, et ceux qui en étaient honorés pouvaient apprécier encore plus le charme qui émanait de cette âme.

L'œuvre du chanoine Leroquais est une belle et pure ligne droite. Méthodique dans son travail, il l'a menée à bien en vingt-cinq ans sans broncher, lui sacrifiant tout : ses biens personnels (tous ses livres ont été édités à ses frais), sa carrière sacerdotale, les chaires qui lui étaient offertes successivement à l'École des Chartes et aux Hautes-Études. Cinq fois il recommença son *Iter gallicum*, explorant systématiquement toutes les bibliothèques publiques de France à la recherche des manuscrits liturgiques. Chaque fois, il revenait à Paris avec la matière d'un livre qu'il rédigeait avec une clarté qui était son génie propre et un souci de perfection du détail où il mettait sa vertu; puis ce livre paraissait, luxueux et irréprochable, aux éditions Protat, de Mâcon. C'est ainsi que furent publiés successivement : *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France* (1924, 4 vol. in-4°); *Les Livres d'heures manuscrits de*

la Bibliothèque Nationale (1927, 3 vol. in-4°); *Les Bréviaires manuscrits des Bibliothèques publiques de France* (1934, 6 vol. in-4°); *Les Pontificaux manuscrits des Bibliothèques publiques de France* (1937, 4 vol. in-4°); *Les Psautiers manuscrits des Bibliothèques publiques de France* (1940-1941, 3 vol. in-4°) [1]. Dans ces volumes, tous les manuscrits liturgiques que possède la France sont inventoriés et surtout identifiés; M. Leroquais s'était constitué une méthode sûre pour les dater et en fixer l'origine exacte. Une introduction lumineuse dégageait de ces inventaires quelques lignes d'ensemble, quelques conclusions : ce n'est évidemment pas, aux yeux du liturgiste, le mot définitif, car il reste à étudier de près les manuscrits ainsi décrits pour discerner des groupes régionaux, pour voir exactement l'évolution liturgique dans la France médiévale, pour assister à la naissance et au développement de rites locaux, pour déceler la survivance d'éléments précarolingiens. De tout cela, M. Leroquais n'a posé que les jalons, mais sans lui on ne pourrait même pas songer à l'entreprendre. C'est dire que ses livres s'imposent dans le cabinet de travail de tous les liturgistes, comme ils ont déjà trouvé leur place parmi les usuels de toutes les bibliothèques publiques. Ils continuent la belle tradition des ouvrages de Mabillon et d'Ebner, avec, en outre, les ressources d'une technique plus moderne de l'impression et de la photogravure.

L'œuvre reste interrompue. La guerre de 1939 a empêché M. Leroquais d'entreprendre un sixième voyage à la recherche des Épistoliers, des Évangéliaires et des Lectionnaires. Fixé désormais à Paris où il remplissait les fonctions d'aumônier de clinique, il contribuait à la confection du catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et préparait l'édition du Sacramentaire de Gellone à laquelle nous avons déjà fait allusion.

Bien qu'elle peine ses amis d'une façon indicible, sa mort est empreinte, comme sa vie, d'une grande paix; ce prêtre qui a pratiqué à un tel degré la charité suave du Christ et qui a servi inlassablement l'Église en faisant mieux connaître sa liturgie aura été introduit dans la joie de son Maître, au sein de la psalmodie éternelle : *vivas in Deo.*

A.-G. M.

1. Je ne mentionne pas, malgré leur intérêt, d'autres nombreuses publications.

Dom Germain Morin

La vie de Dom Germain Morin, décédé le 11 février 1946, ne nous retiendra pas ici. Originaire de Caen, moine de Maredsous, il s'adonna dès les premières années de sa vie religieuse aux recherches critiques sur l'histoire des textes. Il s'avéra, dès ses premiers articles, un érudit de grand avenir, tant par l'ampleur des connaissances qu'il possédait déjà que par la pénétration avec laquelle il abordait des problèmes anciens, en faisait surgir de nouveaux, discernait, découvrait partout des témoignages inconnus de la tradition chrétienne. En peu d'années, il transforma en une publication de très haute tenue scientifique, la *Revue bénédictine*, ce qui n'était jusqu'alors que le *Messager des fidèles*. C'est vers ce temps-là qu'il prêcha la retraite dont les instructions furent publiées ensuite en un volume exquis, dont la saveur spirituelle fait oublier tout ce qu'il suppose de science : *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*. Désormais toute son existence fut consacrée à faire connaître les textes admirables qu'il ne cessait de retrouver parmi les manuscrits des bibliothèques d'Europe et d'identifier avec une sagacité qui fait de lui, ainsi que de Dom Wilmart, l'un des principaux fondateurs de la méthode critique moderne appliquée au domaine de l'érudition chrétienne.

Son œuvre compte, outre des centaines d'articles, quelques très grands ouvrages : l'édition des *Sermons* de saint Augustin découverts depuis les Mauristes (Rome, 1930), l'édition des *Œuvres complètes* de saint Césaire d'Arles, commencée vers 1888 et achevée cinquante ans plus tard; dans le domaine de la liturgie, la publication du lectionnaire mozarabe appelé *Liber comicus* (Maredsous, 1893) et de quelques monuments de la même importance. De tels travaux sont peu connus du grand public, souvent même de ceux qui s'intéressent à la liturgie. Dom Morin l'avait accepté. Le fait qu'il composa le volume agréable intitulé *L'idéal monastique* suffirait à prouver qu'il eût été capable de mener de front la carrière de l'érudition et les publications faciles. Il préféra laisser à d'autres cette seconde façon de servir l'Église de Dieu. La *Revue bénédictine*, sous la forme qu'il lui donnait, serait-elle moins utile parce qu'elle serait moins lue ? Il ne

le pensa pas. Il est de ces savants obscurs que la majorité de leurs contemporains ignorent, mais dont on n'a jamais fini, dans les siècles suivants, d'inventorier, d'utiliser et d'apprécier les découvertes. On peut penser que cette manière de concevoir les travaux de l'esprit n'est pas la seule qui s'impose, encore qu'elle fût peut-être nécessaire il y a cinquante ans, à une époque où tant de trésors inconnus s'offraient aux regards des chercheurs dans les bibliothèques de province ou de l'étranger qui commençaient seulement à devenir accessibles. En tout cas, la leçon qui se dégage d'une vie comme celle de Dom Morin ne porte pas seulement sur la rigueur scientifique et la pénétration psychologique avec lesquelles il faut examiner les documents anciens. Cette existence implique la certitude que les travaux d'érudition sont utiles au bien des âmes. Que les savants descendent eux-mêmes dans le champ du ministère pastoral ou restent cantonnés dans l'austère labeur des études paléographiques, leurs travaux sont indispensables à ceux qui veulent que le peuple chrétien vive de la liturgie. Les historiens sont les premiers à constater qu'une évolution est possible et même nécessaire, puisqu'elle n'a cessé d'avoir lieu dans les siècles passés. Mais ils connaissent aussi les normes qu'elle doit observer pour rester dans la continuité de la tradition de l'Église. Aux promoteurs de la pastorale liturgique, la connaissance de l'histoire de la liturgie ne peut que donner à la fois plus d'audace et de sûreté.

Pour terminer, qu'il soit permis de citer une page bien caractéristique de la manière de Dom Morin. Elle ne laisse pas d'être émouvante, car elle peut s'appliquer à lui, à trente ans de distance. Dans un article intitulé « Un critique en liturgie au XII[e] siècle » (*Revue bénédictine*, XXIV, 1907, pp. 36-61), Dom Morin publiait le traité inédit d'Hervé, moine bénédictin du Bourg-Dieu, sur la correction de quelques lectures fautives et de coutumes injustifiées qui s'étaient introduites dans la célébration du culte catholique. Il concluait :

« Ainsi se termine le traité. Si court qu'il soit, il assure désormais à son auteur une place de choix à côté de ces excellents critiques en liturgie que furent les Walafrid Strabon, les Florus de Lyon, les Bernold de Constance, les Boto de Prüfening, les Raoul de Tongres et, à une époque plus rapprochée de nous, les Maldonat et les Tommasi : il ne leur est pas inférieur en piété solide et éclairée, en amour sincère et courageux de la vérité, en connaissance de l'Écriture et du sens de la tradition chrétienne. Il y a toujours eu, il y aura toujours des personnes bien pensantes aux yeux desquelles ces sortes d'esprits sont plutôt dangereux, et ne doivent être tolérés qu'à la condition d'être soigneusement

tenus en laisse. Il est pourtant difficile de croire que Dieu les ait donnés sans but à son Église au cours des siècles. Chose étrange, jamais peut-être plus de forces intellectuelles n'ont été dépensées en vain que lorsqu'il s'est agi de réformes liturgiques : de grands et saints papes eux-mêmes en ont témoigné leur découragement. La routine, ce déplorable esprit d'immobilité inhérent aux meilleurs milieux ecclésiastiques, et aussi parfois les susceptibilités jalouses des dépositaires subalternes de l'autorité, ont contribué tour à tour à rendre inutiles maints travaux, maintes tentatives, qui allaient à purifier, élever, enrichir, le patrimoine séculaire de la liturgie catholique. »

Puis, ayant parlé de quelqu'un qui « se plaignait naguère avec indignation de ce que des érudits comme le P. Grisar, les Bollandistes, M. U. Chevalier et autres (il lui plut de me mettre du nombre) se permissent d'exprimer publiquement, soit dans des conférences, soit dans des articles de revues, leur avis au sujet de certains points à corriger ou améliorer en matière de liturgie », Dom Morin ajoutait : « Espérons que des temps meilleurs viendront pour le libre développement, le rayonnement plénier de la sereine et toujours belle vérité. Après tout, une si chère conquête vaut bien sans doute quelques âmes brisées et quelques vies perdues. Elles se retrouveront un jour dans les trésors de Dieu. »

J. Leclercq.

COURRIER DE LA REVUE

Les lettres que nous recevons au C.P.L. sont de plus en plus nombreuses. Nous nous excusons auprès de nos correspondants d'y répondre souvent si tardivement. Cette correspondance constitue un élément essentiel de la vie du Centre. Nous commençons avec ce numéro la publication des lettres qui nous paraissent les plus intéressantes. Nous donnons ces documents pour ce qu'ils sont, leur laissant toute leur fraîcheur, leur vérité d'accent, parfois même leur verdeur, sans engager en cela la rédaction de La Maison-Dieu.

Communion « privée »?

Dans le dernier numéro, que j'ai lu avec un intérêt croissant depuis la première page jusqu'à la dernière, un mot m'a, disons, choqué : le mot *première communion privée* (à l'avant-dernière page).

Ce mot, qui est malheureusement trop en usage, est *in se* absolument correct. Mais *in praxi* il est d'un effet déplorable. Pour la plupart des gens, communion privée veut dire « privée de valeur ». Je parle naturellement des chrétiens « à gros grain » qui sont, hélas ! l'immense majorité. Pour ceux-là, la vraie première communion, c'est la grande, la solennelle, celle qui a le gueuleton à la clé. Voilà pourquoi je fais la guerre à ces expressions malheureuses. La première communion, eh bien ! c'est la première. Et pour que les fidèles lui accordent la valeur qui lui revient, qu'on fasse une certaine solennité à l'église à son occasion. Et travaillons tous à réaliser la communion précoce, fervente et fréquente, autant que c'est possible selon les circonstances.

Continuez votre vaillant apostolat, et recevez mes sincères salutations.

Les prêtres qui disent leur bréviaire pendant la messe.

La lecture de l'article paru dans le tome III de *La Maison-Dieu* sur « Le bréviaire dans la vie spirituelle du clergé » ravive en moi quelques réflexions que je me permets de vous transmettre. J'espère que vous ne jugerez pas trop présomptueux le laïc que je suis qui traite d'un objet ne le concernant pas. Je crois qu'il est admis au C.P.L. que les « usagers » fassent entendre leur voix, et aussi les notations qui suivent touchent à la fois le problème du bréviaire, celui de la messe et celui de la spiritualité du clergé diocésain.

J'ai bien constaté que le bréviaire ne passionne guère, à de rares exceptions près, que les jeunes séminaristes à qui l'on vient de remettre leur partition dans le grand chœur de la prière de l'Église, d'où, comme le fait remarquer le P. Bouyer, la triste habitude de caser le bréviaire là où il gêne le moins. Or il apparaît qu'un des moments où il gêne le moins est celui de la messe. J'ai vu très peu de prêtres suivre la messe qui est dite devant eux; ils y assistent en disant leur bréviaire. C'est là que le premier problème se greffe sur celui de la messe : au nom de quoi le clergé dissuade-t-il les fidèles de dire leur chapelet pendant la messe, tandis que lui-même fait tout autre chose que de participer à cette messe ? Je ne pense pas qu'on convainc les fidèles en commençant par leur donner de mauvais exemples. Les conséquences désastreuses d'une telle pratique sont triples à mon avis :

1) Impossible de réciter correctement et de méditer les psaumes au milieu du bruit et de l'action liturgique : récitations, chants, évolutions des célébrants, tout est là pour distraire le prêtre de sa prière, il y a là une espèce de lutte qui fait peine à voir.

2) Le clergé perd l'habitude de la participation à la messe et devient incapable de juger ce qui convient aux fidèles. Combien de prêtres s'imaginent que la grand'messe est trop longue ! Quoi d'étonnant, puisque pendant ce temps ils luttent à voix basse contre le chant, le le bruit, les déplacements des ministres et ce petit homme là-bas qui, devant l'autel, ne cesse de parler à voix haute, de s'agiter, de dire la messe, en un mot. En captivité l'aumônier de mon bloc et ses vicaires ont cru devoir réduire la durée de la grand'messe par la suppression de tel ou tel chant ou de telle ou telle cérémonie. Une enquête que j'ai faite à ce moment parmi les paroissiens (chrétiens de toute qualités, fervents ou tièdes) a révélé que le clergé, *seul*, trouvait la grand'messe trop longue. Le fossé s'élargit entre prêtre et fidèles, et c'est normal, puisque à une époque où, Dieu merci ! le peuple de Dieu commence à savoir suivre la messe, les uns et les autres ne font pas la même chose à cette messe.

3) Enfin je pense que dans la ligne même des conclusions du C.P.L. sur la spiritualité du clergé diocésain, voilà un des premiers

traits d'une telle spiritualité : puisqu'il n'y a plus concélébration, qu'au moins tout prêtre, assistant à la messe, y prenne sa part active et précise aux mêmes intentions que le célébrant, offre avec lui le sacrifice pour le bien de la paroisse et spécialement les âmes qui lui sont confiées.

Voici donc, très rapidement exposées, quelques-unes de mes réactions — vous voyez que leur expression est justifiée, puisqu'elles arrivent à traiter d'une question qui intéresse directement les « usagers ». Encore n'ai-je pas voulu ici parler des prêtres qui viennent aux vêpres... pour y réciter matines ! En tout cas ne voyez pas dans ces notations le moindre esprit de critique à l'égard de nos prêtres. Je n'ai voulu que faire part très objectivement de mes impressions, impressions sur lesquelles j'aimerais bien que l'équipe du C.P.L. me donne son avis.

Plaidoyer pour l'ondoiement.

Je viens de relire les remarques faites dans *La Maison-Dieu*, n° 3, pp. 162-163, sur les ondoiements à Paris. Je n'ai rien à en dire. Je ne connais pas la situation à ce point de vue dans l'archidiocèse de Paris. Ce que je sais, depuis trois ans qu'il y a à l'hôpital de S. une maternité en remplacement de celle de l'hôpital de Saint-Nazaire, détruite comme le reste de la ville, c'est que l'ondoiement est ici tout ce qu'on peut obtenir des familles, dans la majorité des cas (les mamans qui viennent ici sont souvent indifférentes). J'ai toujours cru que c'était pour l'enfant un immense bienfait de partir de l'hôpital avec le sacrement de baptême, c'est-à-dire enfant de Dieu. S'il venait à mourir, il irait au Paradis. Dans la région, à peu près tous les enfants vont au catéchisme, alors les cérémonies supplémentaires de baptême sont faites avant la communion. Le grand crève-cœur pour l'aumônier de l'hôpital de S., c'est de voir des enfants quitter l'hôpital sans être enfants de Dieu. S'ils venaient à mourir ! (ils ne sont pas plus exempts de la mort que les autres enfants). Quand la maman accepte enfin l'ondoiement, parce qu'elle ne veut à aucun prix toutes les cérémonies, quel soulagement pour le prêtre aumônier ! C'est ensuite aux prêtres des paroisses où habitent les parents à faire le supplément des cérémonies en faisant une enquête discrète par le moyen souvent des infirmières sociales. Tous ces rôles sont très délicats, mais l'ondoiement est le sacrement indispensable pour l'enfant. Où en sommes-nous arrivés dans notre pauvre France ? Quelle révélation épouvantable pour moi quand j'ai vu cette situation ! Le plus fort ç'a été une maman venant demander un enterrement religieux à un prêtre de paroisse pour son enfant de huit mois mort sans baptême et insistant d'une façon incroyable. *Nil mirari !* — Excusez ces réflexions, mais elles m'ont paru de nature à compléter les remarques de *La Maison-Dieu*.

La messe le soir?

Abonnée à *La Maison-Dieu*, je suis les efforts du Centre avec enthousiasme et espère que bientôt on trouvera partout un culte public vivant. Dans nos petites paroisses rurales nous nous inspirons de vos conseils, cherchant tout ce qui peut s'adapter au village. Il a été question, je crois, de demander pour le prêtre qui a plusieurs dessertes l'autorisation de dire une messe le samedi soir. Cela semble tout à fait souhaitable. Mais en dehors du dimanche, ne peut-on espérer que les messes de semaine puissent elles aussi être dites le soir? A la campagne, le problème n'est pas tellement différent de celui qui a amené l'autorisation pour les camps de prisonniers : messes non quotidiennes, public de travailleurs indisponibles le matin. Dans mon village, nous sommes trois patrons et le reste du village ne comporte que des familles ouvrières pour lesquelles le travail commence obligatoirement tôt. Résultat : la messe de semaine n'est possible que pour les patrons et je vous assure que c'est amer de rencontrer, allant seul à la messe, les groupes successifs des ouvriers se rendant à « votre » travail ! Drôle de communauté chrétienne qui prétend célébrer une messe dans ces conditions pour un à trois paroissiens qui ont les moyens de se rendre libres à l'heure voulue... Après cela allez empêcher les gens de penser que « l'Église est faite pour les riches ».

Au contraire, la messe du soir permettrait le rassemblement de tous : des hommes libérés du travail, des femmes quittes des obligations ménagères, des enfants qu'on hésite à lever tôt pour les emmener dans des églises glacées. Une communauté villageoise pourrait se « trouver » et offrir vraiment le sacrifice de la paroisse. Si l'on devait tenter des expériences de cet ordre, je crois que ce serait beaucoup plus facile au village, avec une assemblée modeste, mais de gens se connaissant et ayant les mêmes tendances que dans la foule des villes où la piété se fait tout naturellement individuelle et où, en fait, la messe de semaine est la méditation personnelle indispensable de tous les militants.

La crise de la construction monastique.

Je n'ai pas vu le plan, mais je connais l'architecte, c'est un technicien habile en son métier, il aime l'Ordre, il en connaît l'architecture, il n'ignore pas les grandes données du plan traditionnel. Mais il n'est pas homme à faire du neuf : son œuvre ne doit être qu'une reproduction, plus ou moins réussie, d'un aspect du passé. Heureux encore si, comme en certain monastère que je connais et

dont il fut aussi l'architecte, il ne se rencontre pas un moine pour éliminer sans pitié tout élément architectural de caractère non utilitaire, telle : l'entée majestueuse du chapitre, le lavabo solennel à la porte du réfectoire, etc... Je me permets de vous signaler que le fait de mettre la cuisine dans le sous-sol de l'église n'est pas unique[1]. La Trappe d'Oelenberg en Alsace avait déjà trouvé ce procédé génial. Les moines au chœur jouissaient par avance des arômes émanés des mets qu'ils savoureraient plus tard au réfectoire... Encore ici, c'était uniquement le côté utilitaire qui avait été considéré.

Que de fois, comme vous, j'ai admiré les mouvements que nous a laissée l'ancienne architecture monastique ou ecclésiastique et j'ai été amenée à leur comparer ce que produit actuellement et ce qu'a produit les temps derniers la même architecture ! Mes réflexions étaient identiques aux vôtres. A mon sens, il y a lieu de considérer en ce fait trois causes. D'abord, la pénurie des ressources. Evidemment, Cîteaux avec ses immenses ressources pouvait entreprendre la construction du palais colossal dont il nous reste la sixième partie. Quand on compare la situation d'alors avec celle d'aujourd'hui au point de vue financier, il y a un abîme et cela vaut pareillement, quoique à un moindre degré, pour les diocèses, les paroisses, etc... Les archevêques de Besançon qui construisaient le magnifique séminaire de la rue Mégevent étaient princes du Saint-Empire, ils étaient généralement d'origine grande et riche. Leurs revenus étaient considérables, etc... Mais il y avait une autre différence bien plus grande encore entre ce temps et le nôtre. L'abbé de Cîteaux qui entreprenait la construction susvisée, les autres prélats bâtisseurs avaient un état d'esprit que nous pouvons à peine réaliser. Ces gens-là avaient dans l'avenir de l'Église, de leur diocèse, de leur Ordre, une foi, une confiance aussi illimitée qu'inébranlable. Jamais la pensée ne leur serait venue que ce qu'ils édifiaient pût être volé, sécularisé, transformé en casernes, hôpitaux, en prisons, honte inconcevable. Comme Clervaux, le Clervaux de saint Bernard, comme Fontevrault. Forts de leur foi, de leur confiance, ils voyaient et ils réalisaient grand, solide et beau... Quel supérieur, quel prélat ayant à construire de nos jours un monastère, un séminaire, etc..., ne sera hanté par cette idée déprimante : dans combien d'années cette maison sera-t-elle volée, transformée pour des usages profanes ? Comment alors avoir le courage et la liberté d'esprit capables d'envisager et de réaliser les merveilles de jadis ? Comment alors avoir le courage et la liberté d'esprit capables d'envisager et de réaliser les merveilles de jadis ? Alors même que la foi dans la destinée, dans l'avenir de l'Église elle-même reste tout aussi grande, comment avoir confiance dans la permanence de réalisations à la merci des remous d'une époque aussi instable en tout...

Mais ce qu'il y a encore de plus notable et de plus grave, il me semble, c'est le défaut d'hommes capables : j'entends de gens

1. Le seul exemple connu, croyons-nous, était celui du couvent dominicain d'Étiolles. (N.D.L.R.)

susceptibles de faire vraiment du neuf. Où prendre, de notre temps, un architecte qui ait des idées et soit à même de créé ce style religieux digne de ce nom après lequel on soupire ? Il ne manque pas de techniciens, de gens du métier; ce qui fait défaut, ici comme partout on peut le dire, ce sont les génies. En architecture, en art, en littérature, etc..., que de noms la réclame, la mode, etc..., ont poussés en avant pour en faire des vedettes, les poser comme des génies. Ils sont tombés dans l'oubli plus ou moins; en tout cas, on ne les a pas retenus dans la liste des grands hommes qui ont marqué leur époque. Que de monuments autour desquels lors de leur construction on fit du bruit, du tapage même; aujourd'hui, si on ne les méprise point, du moins on n'a pas assez de critiques à leur adresse.

Je cherche à l'horizon le créateur d'un style religieux moderne digne de ce nom véritablement, mais j'ai beau chercher ! A ceci il faudrait peut-être ajouter, au moins pour ce qui touche les religieux, qu'ils ne paraissent plus avoir le souci de cultiver dans leur sein les vocations artistiques, plutôt les aptitudes artistiques qui, développées, cultivées, seraient susceptibles de fournir les hommes d'art, de métier, dans le milieu. Les Cisterciens n'allaient pas chercher au dehors les maîtres qui élevèrent ces monastères qui font encore notre admiration : ils surent discerner et cultiver chez eux les talents voulus. Et c'est précisément parce que les maîtres d'œuvres étaient « du bord » que leurs œuvres répondaient si bien à tout ce que pouvait souhaiter l'esprit de l'Institut : ce en quoi des maîtres d'œuvres du dehors ne pourront jamais donner pleine satisfaction, *a fortiori* les brasseurs d'affaires en sont-ils incapables. Mais je m'étends en delà des limites du raisonnable, excusez-moi, je vous en prie en agréant...

De la confession morale à la « confession-communauté ».

Reviser nos activités pastorales.

A l'aube d'un monde nouveau, il serait bon de reviser toutes nos activités pastorales. Les choses vieillissent entre nos mains, parce que nous ne savons pas les garder vivantes. Dans notre ministère, nous manquons d'imagination constructive. Toutes ces raisons me poussent à vous parler d'un point très important de notre mission sacerdotale : la confession de nos fidèles. Je sais que ce sujet est délicat, qu'il n'est pas facile d'en parler, que l'on peut facilement errer. Voilà pourquoi, humble curé sans grade, mais non sans expérience, je m'adresse à un gardien de la doctrine et de la loi, c'est dire que je ne suis pas sûr de tout ce que je propose. Je veux seulement aider, non pas à frayer un chemin nouveau, mais à adapter le vieux remède qui est le sacrement de pénitence aux exigences de demain. J'ajoute que vingt ans d'expérience paroissiale me fournissent les éléments de départ.

La pratique de la confession. — Routine.

J'ai constaté pour ma part — et beaucoup de confrères font la même constatation — que ce sacrement ne rend pas. Une effroyable routine le stérilise. Il semble que son intelligence normale est au-dessus de la mentalité de nos fidèles. Ou bien on le minimise — c'est le fait des pascalisants —, ou bien on s'en fait une montagne — c'est le fait de bon nombre de personnes dévotes. La plupart se confessent toute leur vie comme ils ont appris à le faire dans leur jeunesse; leur examen n'a pas progressé avec l'extension de leurs devoirs. D'ailleurs ils mettent tous l'accent sur la confession des péchés, il leur semble qu'en les crachant ils les effacent. Ils les vomissent sans ordre, sans distinguer ce qui est léger de ce qui est grave. Là est d'ailleurs la grande lacune de nos chrétiens. Ils n'ont plus une notion bien nette de l'état de grâce. Ils n'ont pas assez de science et de sens religieux pour le discerner. Cela n'est peut-être pas absolument nécessaire pour valider leur confession, mais cette grande lacune ne leur permet pas d'en tirer un grand profit. Évidemment, quelques âmes, assez rares, échappent à ce défaut général.

Impuissance du confesseur.

Quelle peut être alors l'action du confesseur? Il oscille entre l'extrême condescendance dès qu'un homme s'agenouille avec le sincère désir de se confesser, il faut bien accepter ses réponses telles qu'elles sont — et la volonté de procurer le maximum de fruits à un si beau sacrement. Souvent, hélas! il manque le temps nécessaire pour adapter ce sacrement à chaque âme. Ceux qui auraient besoin de plus de temps viennent la veille des grandes fêtes. Ailleurs il se heurtera à une routine indéracinable. Alors par la force des choses il deviendra un donneur d'absolutions. En face d'une âme qu'il ne connaît pas ou qu'il ne saisit pas, son exhortation deviendra banale. La pénitence qu'il donnera sera stéréotypée. Bref, malgré son désir de bien faire, il se sentira impuissant tout seul à déplacer tant d'inertie morale. La machine pénitentielle actuelle fonctionne mal.

Lacune de notre enseignement.

Faut-il se résigner à garder les choses telles qu'elles sont? Faut-il au contraire tenter un redressement? Cette dernière solution s'impose si le malaise est général dans toutes les paroisses, car cela proviendrait, non des lacunes d'un individu, mais d'un enseignement général. Le sujet certes est délicat. Est-ce peut-être pour cela que personne n'y touche? Il suit alors la loi des choses vivantes. Elles se dégradent si elles ne se renouvellent pas. Avec précautions essayons de comprendre, ayant la nette persuasion que l'on ne saurait épuiser le sujet ni discerner avec une grande exactitude la cause. Apporter un seul élément certain à la solution du problème serait déjà beaucoup.

Oubli partiel du dogme.

Le point de départ de cette routine pénitentielle actuelle ne serait-il pas dans l'oubli partiel du dogme? Car la pratique vient toujours

de l'idée que l'on se fait du sacrement. N'avons-nous pas l'impression qu'en venant se confesser, nos gens viennent surtout se débarasser des péchés qui les gênent, qu'ils détestent avec plus de force les conséquences désastreuses pour eux du péché plus que le péché lui-même ? Se font-ils même une idée bien nette du péché ? Certains arrivent à ne voir dans la confession qu'un geste traditionnel. Il est évident qu'il y a chez la plupart une très grande ignorance du péché. Il finit par s'identifier chez eux à la non-observation de la morale telle que chacun la conçoit. Un tel pour qui voler et tuer constitue tout le mal connu ne s'examine que sur ces deux points. A l'extrême opposé vous avez celui pour qui le mal c'est n'être pas un saint, il s'accusera de toutes ses imperfections, d'autant plus nombreuses qu'il sera plus fervent.

Aspect social du péché.

En fait, et là-dessus je voudrais être mieux éclairé par un théologien, il y a tout un aspect dogmatique du péché et du sacrement de pénitence qui est laissé ou minimisé par la plupart, j'irai jusqu'à dire par tous. Cet aspect dogmatique est celui-ci : le péché avant d'être une diminution de l'âme est une séparation de Dieu. Ce n'est pas la tache qui d'abord se forme... et éloigne de Dieu... c'est la volonté qui s'éloigne d'abord de Dieu et le résultat est une tache, une diminution de vie. Si telle est l'idée exacte du péché, la pénitence et le sacrement de pénitence seront avant tout un retour à Dieu qui aura comme conséquence une restauration de l'âme. Il me semble que jusque-là nous sommes bien d'accord avec la théologie pour qui le péché est *aversio a Deo*. Nous sommes aussi bien d'accord avec l'Évangile pour qui la pénitence est le retour au Père.

Confession individualiste.

Est-ce que notre enseignement actuel n'a pas glissé vers l'individualisme ? Le péché et la pénitence sont trop considérés en soi ou dans leurs rapports avec l'individu. Le paroissien et souvent le confesseur ne voient que cela. Qui sait s'il n'y aurait pas là, dans cette notion incomplète et pas assez profonde du péché, la cause du non-rendement de la confession sacramentelle ? Peut-on considérer notre époque, notre façon de faire comme étant parfaites ? En fait ce sacrement a progressé depuis ses origines. Est-il à sa perfection dernière ? N'aurait-il même pas regressé, sous des influences diverses, tel que le protestantisme, le jansénisme, la révolution, le bourgeoisisme ? Ne faut-il pas, comme tout ce qui est vivant, qu'il suive la vie du monde moderne ?

N'y aurait-il même pas à le revoir dans ses origines pour constater si nous n'avons pas trop diminué un de ses aspects primitifs ?

Discipline sociale des premiers siècles.

De fait, le péché et la pénitence n'ont-ils pas eu dès le début un aspect nettement social ? « Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux. » C'est donc autant un pouvoir judiciaire qu'un pouvoir sanc-

tificateur. La confession publique aux premiers siècles des *graviora* mettait l'accent sur le préjudice social causé par le péché. L'organisation pénitentielle graduait le retour au bercail. Les indulgences elles-mêmes ne sont-elles pas avant tout communautaires ? Même à l'heure actuelle, le pouvoir de juridiction, aussi nécessaire que le pouvoir d'ordre pour absoudre, n'indique-t-il pas que la confession est toujours un sacrement social ?

Propositions

1. *Moderniser la « réserve » pour les* gravoria *publics.*

Il nous faut donc restaurer ce sacrement, mais comment ? Là est la question. Il nous faut à la fois revenir aux principes de la discipline antique — et les adapter au temps présent, c'est-à-dire à une époque où la masse ne pratique plus ce sacrement, dont elle a même un certain mépris, car il ne change guère ceux qui le pratiquent. Ici l'audacieux qui veut frayer un chemin marche à tâtons... Essayons tout de même. Ne faudrait-il pas distinguer les *graviora peccata* si pernicieux à la société et qui exigeraient un retour public et plus sincère qu'une confesion secrète et rapide ? Il y a bien les péchés réservés. Cette réserve joue-t-elle bien son rôle ? Le public les ignore totalement, ils ne sont une difficulté que pour le confesseur.

2. *Listes pénitentielles modernes pour les* gravia *non publics.*

Ne pourait-on pas également préciser les péchés graves comme dans les listes pénitentielles de jadis avec des pénitences réellement graves ? En ce cas, il n'y aurait aucune pénitence publique qui révélerait le retour du pécheur, mais la pénitence grave qu'il aurait à faire lui serait un salutaire avertissement. Ces deux façons de faire auraient pour but de redonner à nos gens la notion capitale du péché mortel avec cette conséquence également capitale : l'exclusion, non du Corps mystique, mais de l'activité dans ce Corps. Le pécheur comprendrait que tout en continuant à faire parti du Corps mystique, il en est un membre mort, donc gênant pour les autres, et même pour la vie du Corps entier.

Autres propositions

1. *Employer un autre mot pour les péchés véniels.*

Il y aurait aussi une conséquence à promouvoir, comme corollaire de cette aggravation de la discipline pénitentielle, c'est la notion du péché véniel. Ici toutes les théologies disent comment les mots trahissent notre pensée... et égarent nos fidèles. Le mot « péché » dans ces deux dénominations, péché mortel, péché véniel, n'a pas le même sens absolu, il est seulement analogue. Cette distinction théologique devrait être capitale dans la pratique. Le droit canon le dit d'ailleurs formellement. Or que constatons-nous dans la pratique ? On mélange péchés mortels à péchés véniels sans les distinguer et on s'acharne à

vouloir dire tous ces derniers. On oublie alors le principal qui est la contrition et on tombe dans la confession morale dont on ne sort plus. On confond péché et tendances de péchés; péchés mortels, péchés véniels, et même péchés capitaux — qui ne sont pas d'ailleurs des péchés — forment une salade dont ni le pénitent ni le confesseur ne peuvent retirer rien de bon.

2. *Apprendre la pratique de la confession-dévotion.*

Il y a donc à restaurer pareillement la confession-dévotion que la récente encyclique de Pie XII défendait contre ses contempteurs. Le pape en recommande le pieux usage. De fait il n'y a que ceux qui la pratiquent régulièrement qui arrivent à la perfection : mais justement elle suppose une connaissance plus complète de la doctrine. Le fait de restaurer la confession-retour et de bien en instruire les fidèles donnerait du relief à la confession-dévotion. Ils auraient à savoir qu'elle n'est pas un dénombrement de tous les péchés véniels, ni surtout de toutes les mauvaises tendances — deux directions dans lesquelles elle se perd — mais le redressement d'une âme qui surveille ses moindres écarts. En ce cas, et le droit canon l'affirme, la confession à tout autre aspect que lorsqu'elle comprend des péchés graves.

3. *Repenser la pratique de ce sacrement.*

Comment en pratique ces principes admis par tous devraient se traduire ? On ne saurait le dire présentement. Mais est-il défendu de chercher, alors que nous reconnaissons tous que la confession telle que nous l'a léguée le XVII^e^ siècle, qui fonctionnait à plein quand toute la paroisse et toute la société était chrétienne, n'est plus le remède approprié de notre XX^e^ siècle si déchristianisé ? Est-il trop téméraire d'affirmer cela ? Faut-il au moment où un effort d'adaptation s'impose à tout, même dans le spirituel, ne pas toucher à ce sacrement si important pour l'éducation des consciences ? Je ne le pense pas. A l'heure où on nous demande de « creuser » notre doctrine, de « repenser notre foi », il faut tout revaloriser. Les sacrements ne sont-ils pas des remèdes vivants, non des rites figés ?

4. *Reviser son enseignement.*

Excusez un humble curé sans grade. L'amour de ce sacrement et des âmes — des âmes du siècle présent — lui a dicté cette lettre, à vous qui par votre fonction gardez et enseignez la doctrine. Je regrette d'avance tout ce que j'aurais écrit de contraire, car l'erreur serait pire que la situation actuelle. Je vous dirai en terminant, et cela vous expliquera un peu cette angoisse, que notre professeur de morale de jadis — que Dieu aie son âme — avait coutume de dire aux nouveaux cette boutade : « Je vais vous apprendre à tourner les lois. » Il exagérait certes, mais ce qui m'a paru toujours comme un contresens, c'est que le même homme, à cause de sa science, refusait de confesser dans les paroisses : ses principes, disait-on, le gênaient. Faut-il s'étonner que tant de prêtres soient gênés eux aussi !

O vous qui connaissez mieux la loi, éclairez un prêtre qui veut savoir.

JOURNEES DE VEZELAY
18-22 juillet

L'Archevêque de Sens et les Pères Bénédictins de Vézelay invitent la chrétienté à quatre jours de prière au lieu où, en 1146, saint Bernard prêcha la deuxième Croisade.

Il n'y aura ni cavalcades historiques, ni fêtes d'aucune sorte, mais de la prière.

En 1146, saint Bernard a, par-dessus les frontières, réuni la chrétienté autour du Christ, dont il voulait sauver la Terre menacée par les Musulmans.

Après ces années de guerre, si des chrétiens se retrouvaient, non pas pour une croisade contre quelqu'un, ni même pour un tombeau, mais uniquement pour s'unir autour du Christ et le donner à un monde qui périt, ne serait-ce pas bien commémorer l'acte de saint Bernard ?

Rendez-vous le *jeudi 18 juillet*, en vue de Vézelay.

Le 19, messe votive de la Croix. — Chemin de Croix avec les quatorze croix apportées par la route de toute la France. — Thème : *Le Christ, paix entre les classes sociales.*

Le 20, messe de rite oriental. — Thème : *Le Christ, paix entre les chrétiens.* — *Le Christ, paix entre les peuples.* — A la nuit, grande procession des saints patrons de la chrétienté.

Le 21, grande liturgie du dimanche. — Assemblée : *Le Christ et le monde actuel*, par M. Le Cour-Grandmaison, président de la F.N.A.C. — Appel par S. Ém. le cardinal Liénart. — Veillée. — Messe de minuit : *Renouvellement du serment du baptême.*

Le 22, fête traditionnelle de *sainte Madeleine.*

Se renseigner au Secrétariat de Vézelay, 7, rue d'Issy, à Vanves (Seine).

Imprimerie E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne). — 4-46

Du 4 au 7 juillet à Bourges

sous la présidence de S. E. Mgr Lefebvre, archevêque de Bourges, et de plusieurs Evêques

SESSION REGIONALE D'ETUDES DU C.P.L.
SUR LA
PASTORALE LITURGIQUE DU BAPTEME

PROGRAMME PROVISOIRE

Le matin et l'après-midi, dans la crypte de la cathédrale

SEANCES D'ETUDE

coupées par le chant des Petites Heures

I. Leçons

Baptême et catéchisme, par le R. P. Morin, de l'Oratoire, curé de Juan-les-Pins.

Le problème des enfants morts sans baptême.

Y a-t-il des raisons médicales de retarder le baptême? par le Dr Baize, médecin-chef de l'École de Puériculture de Paris.

II. Conclusions de l'enquête sur la Pastorale liturgique du baptême [1]

I. *Le rôle du prêtre dans la collation du baptême*, par M. l'abbé Mansencau, de l'officialité de Bordeaux, 301, boulevard du Président-Wilson, Bordeaux.

II. *Les préparations de la famille*, par M. l'abbé Caffarel, directeur de *l'Anneau d'Or*, 8, avenue César-Caire, Paris-8e.

1. Nous donnons ici l'adresse des rapporteurs, afin que ceux qui sont plus spécialement intéressés par telle section de l'enquête puissent leur envoyer plus rapidement leurs réponses. Bien entendu, ceux qui désirent répondre à plusieurs sections peuvent envoyer leurs réponses au C.P.L., sur autant de feuilles séparées pour chaque section.

Le questionnaire, paru dans *La Maison-Dieu*, n° 2, pp. 70-83, est en vente au C.P.L., en tiré à part, au prix de 4 fr., franco 5 fr; les 10, 25 fr., franco 27 fr.